U d'/of OTTAWA
39003011246872

XXI. — *La Résurrection.*

N - 16074

COMMENTAIRE FRANÇAIS LITTÉRAL

DE LA

SOMME THÉOLOGIQUE

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN

Droits de traduction et de reproduction réservés pour tous pays.

Copyright by Édouard Privat, *1931.*

R. P. Thomas PÈGUES, O. P.

MAÎTRE EN THÉOLOGIE
MEMBRE DE L'ACADÉMIE ROMAINE DE SAINT-THOMAS-D'AQUIN
PROFESSEUR DE SAINT THOMAS AU COLLÈGE ANGÉLIQUE (ROME)

ANNEXE DE LA BIBLIOTHÈQUE
uOttawa
LIBRARY ANNEX

COMMENTAIRE FRANÇAIS LITTÉRAL

DE LA

SOMME THÉOLOGIQUE

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN

XXI

LA RÉSURRECTION

Πηγὴ γνώσεως.
(Saint Jean Damascène).

TOULOUSE
ÉDOUARD PRIVAT
LIBRAIRE-ÉDITEUR
14, RUE DES ARTS, 14.

PARIS
PIERRE TÉQUI
LIBRAIRE-ÉDITEUR
82, RUE BONAPARTE, 82.

1931

ANNEXE DE LA BIBLIOTHÈQUE
uOttawa
Universitas
BIBLIOTHECA
Ottaviensis

NIHIL OBSTAT :

Fr. Albert ZUCCHI,
Des Frères-Prêcheurs.

Fr. L. Antonin CICOIRA,
Des Frères-Prêcheurs.

IMPRIMATUR :

Rome, 13 nov. 1931.

Fr. Louis FANFANI,
Provincial.

Toulouse, 15 nov. 1931.

J. DÉLIES,
Vic. gén.

BX
1749
.H4
P428

AVANT-PROPOS

Le traité qui forme l'objet de ce tome XXI et dernier de notre *Commentaire français littéral de la Somme théologique* est le digne couronnement de l'œuvre si justement appelée, par le Pape Pie X, « en théologie l'œuvre Royale ». Il est vrai que nous ne l'avons pas avec la perfection suprême que lui aurait donné le saint Docteur s'il avait eu le temps d'achever lui-même son œuvre. Mais, tel qu'il est, parce qu'il est la reproduction littérale des articles écrits par saint Thomas quand il commentait le livre des *Sentences*, il forme ce que nous avons de plus autorisé et de plus excellent comme doctrine sur ces grandes questions de la fin des temps, de la Résurrection, du Jugement et de l'éternelle rétribution.

Il serait malaisé de faire un choix parmi ces questions et d'en signaler quelques-unes de préférence comme offrant un intérêt plus particulier. Elles sont toutes d'un intérêt poignant. Ici, plus que partout ailleurs, tout est à lire, à méditer avec le plus grand soin. Du reste, il est à peine besoin d'en faire la remarque, car nul ne commencera la lecture de ce livre qu'il n'ait à cœur de la continuer sans interruption jusqu'à la fin.

Nous signalerons seulement une particularité dans l'ordonnance des deux premières questions 69 et 70. A la suite de chacune d'elles nous avons ajouté plusieurs articles qui, dans les éditions ordinaires, se trouvent placés à la fin du *Supplément*, en Appendice. Ce sont les articles qui ont trait au Purgatoire. L'auteur du *Supplément* avait manqué de les reproduire en leur lieu. Nous avons cru devoir les y replacer, afin qu'on eût, au moment même, toute la doctrine. Toutefois, pour ne pas modifier l'ordre des questions et des articles, nous avons ajouté les articles dont il s'agit, en appendice à chacune des deux questions qui leur correspondent.

A la fin du volume, nous avons, en quelques pages, donné comme une vue d'ensemble de ce qui a fait l'objet de notre étude ou de nos méditations au cours de ces vingt et un volumes de notre Commentaire de la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin. Ceux qui nous auront suivi depuis le début et auront parcouru avec nous jusqu'en ses moindres détails l'immense panorama, pourront se rendre compte de la différence qu'il y a à évoquer en quelques formules substantielles tout ce monde de la vérité divine après avoir terminé ce parcours, ou, au contraire, sans l'avoir jamais fait. Les formules pourront être les mêmes, ou à peu près. Mais une sorte d'infini séparera toujours l'état d'âme ou d'esprit de ceux qui les entendent. Pour tous, quand il s'agit des croyants, ce sont les mêmes formules de vérité. Mais tandis que les uns n'y trouvent que des formules rigides qu'ils redisent telles quelles sans pouvoir sortir du mot qui les traduit, les autres y jouissent de « cette puissance de découverte dans l'infini », dont parlait le P. Lacordaire, quand il disait qu'elle « étonnera ceux qui tiennent un mystère pour une affirmation dont les ter-

mes même ne sont pas distincts; mais ceux qui savent que l'incompréhensible n'est autre chose qu'une lumière sans bornes, qui fait qu'au jour même où nous verrons Dieu face à face, nous ne le comprendrons pas encore, ceux-là se persuaderont aisément que plus l'horizon est immense, plus la vivacité du regard a de quoi s'exercer. Et la théologie a ce rare avantage, que les affirmations divines qui lui ouvrent l'infini de part en part lui sont une boussole en même temps qu'une mer. La parole de Dieu forme dans l'infini des lignes saisissables qui encadrent la pensée sans la restreindre et qui fuient devant elle en l'emportant. Jamais l'homme arrêté dans les liens et les ténèbres du fini n'aura l'idée de la félicité du théologien nageant dans l'espace sans bornes de la vérité et trouvant dans la cause même qui le contient l'étendue qui le ravit. Cette union, au même endroit, de la sécurité la plus parfaite avec le vol le plus hardi cause à l'âme une aise indicible qui fait mépriser tout le reste à qui l'a une fois sentie. Or, nul ne la fait sentir plus souvent que la lecture de saint Thomas. Quand on a étudié une question même dans de grands hommes, et qu'on recourt ensuite à cet homme-là, on sent qu'on a franchi plusieurs orbes d'un seul coup et que la pensée ne pèse plus » (*Mémoire pour le rétablissement des Frères-Prêcheurs*, ch. IV).

Dieu nous a fait la grâce de pouvoir recourir à saint Thomas, non pas seulement pour l'une ou l'autre de ces questions, mais pour toutes, et dans l'ordonnance unique où il a su lui-même les étudier. Nous avons pu lire toute sa *Somme théologique*, depuis le premier mot du Prologue jusqu'à la dernière réponse du dernier article du *Supplément*. A mesure que nous la lisions, le faisant pour ceux-là même qui n'auraient pu y recourir directement, soit en raison de

la langue, soit en raison du style ou du mode de pensée, nous donnions le tout en une traduction littérale, fidèle jusqu'au scrupule, mais qui prenait soin de s'expliquer elle-même autant qu'il était possible sans interrompre la suite et la trame de la pensée, unissant, au contraire, les divers aspects de cette pensée, aux facettes infinies, et la rendant plus saisissable par de fréquents résumés de nature à grouper les divers articles, les diverses questions, les divers traités, les diverses Parties. Nous soulignions au passage la portée des divers points de doctrine, en rapport surtout avec les besoins des âmes ou les nécessités de l'heure actuelle soit dans l'ordre de la pensée soit dans l'ordre de l'action.

C'était le programme que nous nous étions tracé au moment où, sans nous dissimuler la grandeur de la tâche, que nous reconnaissions « ardue et immense », nous l'entreprenions « avec confiance, espérant tout du secours divin et de la protection de saint Thomas ».

Vingt-huit ans ont passé depuis que nous écrivions ces mots, au début de notre Introduction, le mercredi de la semaine de Pâques 1903. La veille nous avions été chassés de notre couvent de Toulouse, par application, sous le ministère Combes, de la loi Waldeck-Rousseau. Un prêtre nous avait donné l'hospitalité chez lui. Il nous continua cette charité pendant sept ans, jusqu'au moment où l'obéissance nous appela à occuper la chaire de la Seconde-Partie de la *Somme théologique*, au Collège Angélique que venait de créer à Rome le Pape Pie X. Nous avions eu le temps de préparer les cinq tomes de la Première Partie de la *Somme*. Nous devions rester à Rome onze ans, le temps nécessaire à écrire les neuf tomes du Commentaire relatifs à la Seconde Partie de la *Somme*. Ramené en France, à Saint-Maximin, nous pûmes continuer le travail, mais avec

une certaine lenteur, en raison des difficultés de l'après-guerre, et de multiples travaux surajoutés. Enfin, la divine Providence nous ménageait les loisirs nécessaires à l'achèvement de l'œuvre, en nous appelant, à la fin de 1927, au couvent de Saint-Dominique de Pistoia. Et c'est là qu'en cette année 1931, au jour de la Très Sainte Trinité, nous avons pu mettre la dernière main au Commentaire, en continuant de vaquer à la formation intellectuelle des jeunes profès dominicains de la Province romaine, appliqués à l'étude de la philosophie sous les auspices de saint Thomas d'Aquin.

Nous en avions appelé à la protection de saint Thomas et au secours de Dieu. L'une et l'autre nous ont assisté au cours de l'immense travail et nous ont permis de le mener à bonne fin. Que nos amis veuillent bien nous aider à témoigner notre gratitude comme il convient. N'auront-ils pas été, eux aussi, pour beaucoup dans l'obtention d'une si grande grâce.

Nous recevions, il y a peu de temps, d'un vénéré supérieur de séminaire, la lettre que voici : « Vous touchez à la fin de votre travail. Je demande à Dieu qu'Il bénisse cet achèvement, comme Il a béni le commencement et toute la suite de cette grande entreprise. Ces volumes peuvent être utilisés, non seulement comme livres d'études, mais aussi comme livres de lecture spirituelle. A chaque question, on touche à Dieu. Vous avez rendu la lecture de saint Thomas facile et attrayante. A quelles hauteurs se maintiendrait le prêtre qui en prendrait un peu chaque jour ! »

Une maîtresse de novices dans un couvent de religieuses cloîtrées, nous écrivait : « Quand nous prions pour vous, c'est pour l'apôtre de saint Thomas, dispensateur fidèle de

sa doctrine, qui nous a rompu le pain spirituel en le rendant assimilable à nos esprits de capacités si diverses. Nous demandons à notre cher saint Thomas de vous remplir de plus en plus de son esprit et de donner une ample bénédiction à vos travaux si bien faits pour le faire connaître et aimer en mettant à la portée de tous le plus pur de son enseignement. Au noviciat, nous lisons vos Commentaires de la *Somme*; nous les comprenons bien; nous en vivons; et c'est un plaisir pour nous d'être en communication de pensées avec vous par cette lecture, en glanant les appréciations personnelles si intéressantes et instructives que vous y semez çà et là. »

Une personne du monde, chez qui on lit le Commentaire en commun, nous écrivait : « Mademoiselle K. est avec nous depuis le 1er janvier, dans le bonheur de partager notre vie. Votre Commentaire de la *Somme* fait ses délices. Elle est l'élève que vous rêvez : docile, venant, non pour épiloguer, mais pour apprendre et monter ainsi de clartés en clartés. Et elle vous trouve le professeur lumineux, enchaînant tous les articles, rendant saint Thomas accessible à tous, si facile à saisir que l'esprit suit sans effort, captivé par la beauté de la pensée et l'harmonie de l'ensemble. On respire la paix, c'est-à-dire, la tranquillité dans l'ordre ».

Nul doute que si l'œuvre a pu être continuée et menée à bonne fin, c'est à la pieuse compréhension et aux prières de ces âmes de choix qu'il en faut faire remonter le principal mérite.

Qu'elles en soient toutes remerciées.

Un remerciement très spécial est dû aussi à la Maison Édouard Privat, de Toulouse. Depuis le premier jour, M. Édouard Privat lui-même, et son chef d'imprimerie,

M. Achille Verdier, n'ont cessé de prodiguer leur intelligence et leur dévouement à la bonne marche de l'œuvre aujourd'hui terminée. Qu'ils veuillent bien trouver ici, eux et tous leurs coopérateurs et ouvriers, l'expression de notre vive gratitude.

Couvent de Saint-Dominique,
Pistoia.

en la fête du Sacré-Cœur
12 juin 1931.

39e anniversaire du jour où nous montions à l'autel pour la première fois, dans la chapelle des Sœurs de la Visitation à Toulouse, le 12 juin 1892.

LA SOMME THÉOLOGIQUE

TROISIÈME PARTIE

SUPPLÉMENT

Depuis la question 60, dans la Troisième Partie, jusqu'à la fin de cette Troisième Partie telle que saint Thomas l'avait lui-même écrite, c'est-à-dire jusqu'à la question 90, et depuis la question I du Supplément jusqu'à la question 68, qui terminait notre dernier volume du *Commentaire français de la Somme théologique*, nous avons considéré les sacrements de l'Église. Ils devaient faire l'objet de la deuxième des trois grandes subdivisions de la Troisième Partie.

Toute la Troisième Partie devait traiter du « Seigneur Jésus-Christ », selon que, « au témoignage de l'Ange (S. Matthieu, ch. 1, v. 21), *en sauvant son peuple de leurs péchés* », Il « nous a montré en Lui-même la voie de la vérité, par laquelle nous puissions, en ressuscitant, parvenir à la béatitude de l'éternelle vie ». A ce sujet, nous devions considérer : « premièrement, le Sauveur Lui-même; deuxièmement, ses sacrements, par lesquels nous obtenons le salut; troisièmement, la fin de l'immortelle vie, à laquelle par Lui nous parvenons en ressuscitant ».

De ces trois subdivisions de la Troisième Partie, il ne nous reste plus qu'à étudier la dernière, par laquelle se réalisera « l'achèvement de toute l'œuvre théologique », que saint Thomas nous promettait dans son prologue.

C'est ce que l'auteur du Supplément nous annonce en ces termes, ici, au début du traité nouveau que nous abordons :

« Après cela, il s'agit de ce qui touche au traité de la Résurrection. Et, en effet, après ce qui a été dit des Sacrements qui libèrent l'homme de la mort de la coulpe ou du péché, nous devons parler de la Résurrection qui libère l'homme de la mort de la peine ». Ces deux formules sont justes. Mais il eût été mieux de garder la formule de saint Thomas dans le prologue, et dire qu'après avoir parlé des sacrements « par lesquels nous obtenons le salut », nous devons traiter de « la fin de l'immortelle vie, à laquelle par le Sauveur nous parvenons en ressuscitant ».

C'est donc de la Résurrection qu'il va s'agir désormais, depuis la question 69, jusqu'à la fin du Supplément, ou jusqu'à la question 99. Comme nous le savons déja, toutes ces questions, ou plutôt les articles qui les composent, appartiennent à l'œuvre de saint Thomas lui-même écrite dans sa jeunesse quand il commentait le livre des *Sentences* de Pierre Lombard.

Ce traité de la Résurrection, tel qu'il a été disposé ici par l'auteur du Supplément, comprend trois parties. On y considère, en effet, « trois choses : savoir, ce qui doit précéder, ce qui doit accompagner, ce qui doit suivre la Résurrection. Et c'est pourquoi il sera traité, d'abord, des choses qui, en partie, bien que non totalement, précèdent la Résurrection (q. 69-74); deuxièmement, de la Résurrection elle-même et de ce qui l'entourera (q. 75-86); troisièmement, de ce qui suivra (q. 87-99) ».

« Pour les choses qui précèdent la Résurrection, nous devons considérer : premièrement, les réceptacles des âmes, qui leur sont assignés après la mort (q. 69); deuxièmement, la qualité et la peine des âmes séparées, qui leur est infligée par le feu (q. 70); troisièmement, les suffrages par lesquels les âmes des défunts sont aidées par les vivants (q. 71); quatrièmement, les prières des saints qui sont dans la Patrie (q. 72); cinquièmement, les signes qui précéderont le jugement général (q. 73); sixièmement, le feu de la dernière conflagration du monde, qui précédera la face du Juge (q. 74) ».

Il suffit d'énumérer ces questions pour en pressentir l'intérêt et la souveraine importance. Venons tout de suite à la première.

QUESTION LXIX

DU LIEU DES AMES APRÈS LA MORT

Cette question comprend sept articles :

1° Si aux âmes après la mort sont assignés des réceptacles ?
2° Si aussitôt après la mort les âmes y sont portées ?
3° Si elles peuvent sortir du lieu où elles sont ?
4° Si le limbe de l'enfer est le même que le sein d'Abraham ?
5° Si le limbe est le même que l'enfer des damnés ?
6° Si le limbe des enfants est le même que le limbe des Pères ?
7° Si autant de réceptacles doivent être distingués ?

De ces sept articles, les trois premiers sont les trois sous-questions de l'article 1, q. 1, distinction XLV, livre IV des *Sentences*; les trois autres, les trois sous-questions de l'article 2 ; l'article 7, l'article 3.

Article Premier.

Si aux âmes, après la mort, des réceptacles sont assignés ?

Trois objections veulent prouver qu' « aux âmes, après la mort, des réceptacles ne sont pas assignés ». — La première en appelle à ce que « Boèce dit, dans le livre *Des Semaines*, que *c'est une conception de l'esprit commun, parmi les sages, que les choses incorporelles ne sont point dans un lieu*. Et cela s'accorde avec ce que dit saint Augustin au livre XII du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. XXXII), qu'*on peut répondre tout de suite que l'âme n'est portée en des lieux corporels qu'avec le corps*. D'autre part, l'âme séparée du corps n'a point de corps; ainsi

que le dit saint Augustin, au même endroit. Donc il est ridicule d'assigner certains réceptacles aux âmes séparées ». — La deuxième objection dit que « tout ce qui a un lieu déterminé a plus de convenance avec ce lieu qu'avec un autre. Or, les âmes séparées, comme, du reste, toutes les autres substances spirituelles, sont indifférentes par rapport à n'importe quel lieu ; et, en effet, on ne peut pas dire qu'elles conviennent avec certains corps et qu'elles soient opposées à d'autres, puisqu'elles sont totalement en dehors des conditions corporelles. Donc il n'y a pas à leur assigner des réceptacles déterminés ». — La troisième objection fait observer qu' « aux âmes séparées ne peut être assigné quelque chose après la mort, sinon qui tourne à leur peine ou à leur récompense. Or, le lieu corporel ne peut être pour elles ni une peine ni une récompense, attendu qu'elles ne reçoivent rien des corps. Donc, il n'y a pas à leur assigner des réceptacles déterminés ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier dit que « le ciel empyrée est un lieu corporel. Et cependant, *à peine fait, il a été tout de suite rempli par les saints anges* ; comme Bède le dit (*Hexaméron*, liv. I, sur la *Genèse*, ch. I, v. 2). Puis donc que les anges sont incorporels, comme aussi les âmes séparées, il semble qu'également aux âmes séparées sont assignés des réceptacles déterminés. Donc, etc. ». — Le second argument déclare que « cela est évident par ce que dit saint Grégoire, au livre IV des *Dialogues* (ch. XXV, XXVIII, XXIX), savoir que les âmes après la mort sont portées à divers lieux corporels : comme on le voit de Paschase, que Germain, évêque de Capoue, trouva dans les bains (ch. XL); et de l'âme du roi Théodoric, qu'il dit avoir été portée dans la géhenne. Donc les âmes, après la mort, ont des réceptacles déterminés ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « sans doute, les substances corporelles, dans leur être, ne dépendent pas du corps; mais, cependant, les choses corporelles sont gouvernées par Dieu à l'aide ou par l'entremise des choses spirituelles; comme le dit saint Augustin, au livre III de la *Trinité* (ch. IV), et saint Grégoire au livre IV des *Dialogues* (ch. VI).

Il suit de là qu'il y a une certaine convenance des substances spirituelles aux substances corporelles par mode d'une certaine harmonie, en ce sens qu'aux substances les plus dignes sont adaptés les corps supérieurs en dignité. Et de là vient que même les philosophes déterminèrent l'ordre des substances séparées d'après l'ordre des corps mobiles (cf. Arist., *Métaphys.*, liv. XI, ch. VIII, n. 3; de S. Th., liv. XII, leç. 9). Si donc aux âmes, après la mort, ne sont pas assignés certains corps dont elles soient les formes ou les moteurs déterminés, toutefois sont déterminés pour elles certains lieux corporels par mode d'une certaine convenance selon le degré de leur dignité, où elles soient comme dans un lieu, à la manière dont les êtres incorporels peuvent être dans un lieu, selon qu'elles s'approchent davantage de la première substance, à laquelle est député, par mode de convenance, le lieu supérieur, c'est-à-dire Dieu, à qui l'Écriture donne comme siège le ciel (Isaïe, ch. LXVI, v. 1; *Act.*, ch. VII, v. 49). C'est pour cela que nous disons être au ciel les âmes qui sont dans la participation parfaite de la divinité; et nous disons être députées au lieu opposé les âmes en qui est l'obstacle à cette participation ».

Le monde créé par Dieu ne lui demeure pas étranger, quelque infinie que soit la distance qui l'en sépare. Il s'est même choisi une part de cette œuvre pour y établir son séjour. De plus, entre le monde des corps et le monde des esprits règne une harmonie merveilleuse voulue de Dieu et établie par Lui. En même temps qu'Il créait et établissait dans son ciel, près de Lui, les esprits purs que nous appelons les anges, Il leur assignait, comme fonction, d'administrer, sous son domaine souverain, tout le monde des corps. Quant à l'homme, esprit et corps tout ensemble, Dieu lui assignait une place spéciale. L'esprit de l'homme étant uni à un corps pour ne faire avec lui qu'un seul tout n'aurait d'action dans le monde que par l'entremise du corps. Toutefois, ce lieu ou cette place n'était que provisoire. Si l'homme savait s'en rendre digne, un jour viendrait où il serait transféré au ciel de gloire, séjour de Dieu et des anges. Il n'y aurait eu, même, que cet unique,

séjour définitif pour tous les esprits, anges et hommes, sans l'intervention du péché dans le monde angélique et dans le monde humain. C'est ce péché qui a fait qu'à l'extrême opposé du lieu de souveraine béatitude et d'éternelle gloire se sont trouvés assignés, pour leur éternelle damnation, les esprits, anges ou hommes, qui, volontairement, se séparaient de Dieu et voulaient se suffire hors de Lui.

Voilà la grande raison, si profonde et si haute, de la diversité des réceptacles, que nous allons avoir à considérer dans la suite de notre étude.

L'*ad primum* formule, dès notre premier pas dans cette étude, la règle de sagesse qui devra diriger toute notre marche. « Les êtres incorporels ne sont pas dans un lieu d'une manière connue de nous et à notre mesure selon que nous disons, au sens propre, que les corps sont dans un lieu. Ils s'y trouvent, cependant, à la manière qui convient aux substances spirituelles et qui ne peut pas être pour nous pleinement manifeste ». Nos conceptions demeurent ici déficientes. Et tout en affirmant la réalité de l'existence, en un lieu déterminé, des substances spirituelles, nous devons reconnaître que le mode de l'entendre est en dehors de nos possibilités connaturelles.

L'*ad secundum* fait observer qu' « il est une double convenance ou similitude et ressemblance. L'une se fait par la participation d'une même qualité : c'est ainsi que les corps chauds conviennent entre eux. Il ne peut être question d'une telle convenance entre les choses incorporelles et les lieux corporels. L'autre convenance se fait par une certaine proportionnalité : c'est ainsi que dans les Écritures les métaphores des choses corporelles sont transférées aux choses spirituelles ; comme par exemple lorsqu'il est dit que Dieu est un *soleil* (cf. *Sagesse*, ch. v, v. 6; Isaïe, ch. LX, v. 19, 20) : pour cette raison qu'Il est le principe de la vie spirituelle, comme le soleil est le principe de la vie corporelle. Et, selon cette convenance, certaines âmes conviennent davantage à certains lieux : ainsi les âmes spirituellement illuminées, avec les corps lumineux ; et, avec les lieux ténébreux, les âmes enténébrées par

le péché ». Quelle admirable réponse! Et quelle clarté elle projette sur tout le domaine qu'il va s'agir d'explorer.

L'*ad tertium* accorde que « l'âme séparée ne reçoit rien directement des lieux corporels, à la manière dont reçoivent les corps, qui sont conservés par leur lieu (cf. Arist., *Phyiques*, liv. IV, ch. IV, n. I; de S. Th., leç. 5); mais les âmes elles-mêmes, selon qu'elles se savent députées à de tels lieux, éprouvent en elles de la joie ou de la tristesse. Et c'est ainsi que le lieu tourne pour elles à peine ou à récompense ».

Au cours de la vie présente, l'âme de chaque être humain existe dans son corps, et, par son corps, en tout lieu corporel où le corps se trouve. Cette vie présente se termine par la mort, qui consiste en ce que l'âme est séparée du corps. Après cette séparation, le corps, si tant est que parfois il ne les ait éprouvés au moment de la séparation, peut subir des destins bien divers, lesquels, généralement, aboutissent à une dissolution à peu près complète. Quant à l'âme, une fois séparée du corps, elle n'est plus, comme elle l'était auparavant en raison de ce corps dont elle était la forme, dans un lieu corporel, surtout dans un lieu corporel du monde où se déroule présentement la vie des hommes.

Il ne s'ensuit pourtant pas qu'elle doive être conçue comme n'ayant plus aucun rapport avec le monde des corps. Il est vrai que n'étant pas elle-même un corps et n'ayant rien de corporel dans sa nature, elle ne sera point dans le monde des corps à la manière des corps. Mais les esprits, quelque immatériels ou incorporels qu'ils soient, demeurent cependant en rapport avec le monde des corps. D'une manière très spéciale et mystérieuse pour nous, mais très réelle, ils y occupent une place. Il n'est pas jusqu'à Dieu dont nous ne disions qu'Il est dans le monde corporel. Il y est d'une manière si réelle que nous le disons être partout, non seulement par sa puissance ou par sa présence, mais aussi par son essence. Et, en un sens très spécial, d'ordre particulièrement transcendant, mais non moins réel, nous le disons être dans un lieu préparé par Lui à cet effet, dès le commencement du monde, où Il se ma-

nifeste dans sa gloire à des créatures de choix, et qui s'appelle le ciel.

Ce lieu est quelque part dans le monde. Il dépasse en perfection tout ce que nous pouvons saisir dans le monde qui tombe sous nos sens. Si quelque chose, ici, pouvait nous en donner quelque idée, ce serait l'éclat ou la splendeur de lumière que nous admirons dans les corps célestes qui brillent au-dessus de nos têtes. Et c'est même pour cela que, d'instinct, nous plaçons ce lieu dans la direction de ces corps célestes, le plus loin possible de notre terre, par elle-même sans vie, froide et obscure. Avec Dieu, dans son ciel de gloire, se trouvent, depuis le commencement du monde, les esprits angéliques. Ils avaient été créés dans ce ciel, bien qu'au moment de leur création, Dieu ne se manifestât point à eux dans l'éclat de sa gloire. Ce ne fut qu'après l'épreuve imposée à leur fidélité, que ceux qui en effet demeurèrent fidèles, se trouvèrent instantanément admis à jouir pour l'éternité de la vision de Dieu.

Un certain nombre d'esprits angéliques, cédant à une folle pensée d'orgueil, se révoltèrent contre Dieu. Et, à l'instant même, ils furent précipités du ciel de la gloire en un lieu diamétralement opposé, où, comme dans une geôle, ils devront porter la peine d'un supplice éternel.

Voilà les deux lieux extrêmes où se trouvent comme en un séjour fait pour eux et en harmonie avec leur propre état les purs esprits.

L'âme, une fois séparée du corps, revêt la condition des esprits. Elle a donc, elle aussi, après la mort, un lieu déterminé qui l'attend, et qui doit être son séjour.

Ce séjour, quel est-il ?

Et, d'abord, pouvons-nous, devons-nous concevoir qu'il puisse être, qu'il soit l'un des deux séjours extrêmes dont nous venons de parler au sujet des purs esprits. Les âmes séparées du corps peuvent-elles tout de suite être conduites ou au ciel ou en enfer ?

Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si tout de suite après la mort certaines âmes sont conduites au ciel ou dans l'enfer?

Quatre objections veulent prouver qu' « il n'est aucune âme qui tout de suite après la mort soit conduite au ciel ou dans l'enfer ». — La première fait observer que « sur cette parole du psaume (XXXVI, v. 10), *encore un peu, et le pécheur ne sera plus*, la glose dit que *les saints sont libérés à la fin du monde; mais après la vie présente vous ne serez pas où seront les saints à qui il sera dit : Venez, les bénis de mon Père*. Or, ceux-là seront au ciel. Donc les saints, après la vie présente, ne montent pas tout de suite au ciel ». — La deuxième objection en appelle à ce que « saint Augustin, dans l'*Enchiridion* (ch. IX), dit que *le temps qui s'écoule entre la mort de l'homme et la résurrection finale, renferme les âmes en certains réceptacles cachés, selon que chacune est digne de repos ou de tourment*. Or, ces réceptacles cachés ne peuvent s'entendre du ciel et de l'enfer : attendu que les âmes s'y trouveront aussi avec leurs corps après la résurrection finale; et, par suite, il n'y aurait pas eu à distinguer entre le temps avant et le temps après la résurrection. Donc jusqu'au jour du jugement les âmes ne seront ni au ciel ni dans l'enfer ». — La troisième objection dit que « la gloire de l'âme est plus grande que celle des corps. D'autre part, c'est à tous ensemble que sera donnée la gloire des corps, afin que la joie de chacun soit accrue de la joie de tous; comme on le voit dans l'Épître *aux Hébreux*, ch. XI, où, sur cette parole (v. 40), *Dieu nous a préparé quelque chose de meilleur*, la glose dit : *afin que la joie commune de tous rendît plus grande la joie de chaque particulier*. Donc, à plus forte raison, la gloire des âmes doit être différée jusqu'à la fin, pour être donnée à tous en même temps ». — La quatrième objection déclare que « la peine et la récompense qui sont rendues sur la sentence du jugement ne doivent pas précéder le jugement. Or, le feu de

l'enfer et la joie du Paradis seront donnés à tous sur la sentence du Christ qui jugera, savoir, au jugement dernier, comme on le voit en saint Matthieu, ch. xxv. Donc, avant le jugement, nul ne monte au ciel ni ne descend dans l'enfer ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier oppose qu'il est dit dans la seconde Épître *aux Corinthiens*, ch. v (v. 1) : *Si notre habitation terrestre se dissout, nous avons une maison qui n'est pas faite de main d'homme, conservée dans le ciel.* Donc, quand la chair se corrompt, l'homme a une demeure qui lui est réservée dans le ciel ». — Le second argument cite le texte de « l'Apôtre, dans l'épître *aux Philippiens*, ch. 1 (v. 23) » où il est « dit : *Je désire me dissoudre et être avec le Christ.* Sur quoi saint Grégoire argumente comme il suit, au livre IV des *Dialogues* (ch. xxv) : *Celui-là donc qui ne doute pas que le Christ soit au ciel, ne peut nier que l'âme de Paul ne s'y trouve.* Or, il n'est pas niable que le Christ soit au ciel ; puisque c'est là un article de foi (dans le symbole). Donc il n'y a pas à mettre en doute que les âmes des saints ne soient portées dans le ciel. D'autre part, que certaines âmes descendent en enfer tout de suite après la mort, on le voit par ce qui est dit en saint Luc, ch. xvi (v. 22) : *Le riche mourut, et fut enseveli dans l'enfer* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme dans les corps se trouve la pesanteur et son contraire qui font qu'ils sont portés chacun en son lieu, fin ou terme de leur mouvement; de même aussi dans les âmes se trouve le mérite et le démérite qui les font parvenir à la récompense ou à la peine, fins de leurs actions. Il suit de là que comme le corps par la pesanteur ou son contraire est tout de suite porté en son lieu si rien n'y fait obstacle; de même aussi les âmes, dès qu'est brisé le lien de la chair qui les retenait dans l'état de la voie, obtiennent la récompense ou la peine, à moins que quelque chose ne s'y oppose, comme parfois s'oppose à l'obtention de la récompense le péché véniel qui doit être expié d'abord, d'où il suit que la récompense est différée. Et parce que le lieu est député aux âmes selon la convenance de la récompense ou de la peine, aussitôt qu'elle est séparée du corps ou bien elle est plongée dans l'enfer, ou bien elle s'envole au

ciel, à moins qu'elle n'en soit empêchée par quelque dette qui retarde son envol afin qu'elle soit d'abord purifiée. A cette vérité l'autorité de l'Écriture canonique porte manifestement témoignage et aussi les écrits des saints Pères. Aussi bien le sentiment contraire doit être tenu pour une hérésie; comme on le voit dans le livre IV des *Dialogues* » de saint Grégoire (ch. XXV, XXVIII), et dans le livre des *Dogmes de l'Église* » (ch. XLVI). — Le Pape Jean XXII, qui devait proclamer, à l'occasion de la canonisation de saint Thomas, que le saint Docteur avait fait autant de miracles qu'il avait écrit d'articles, n'avait plus sous ses yeux ou dans sa pensée l'article que nous venons de lire; sans quoi il n'aurait pas, comme docteur privé, abondé dans le sens de ce que saint Thomas appelait, ici, déja, une hérésie. Benoît XII, son successeur, qui l'avait entendu, dans un consistoire, émettre ce sentiment, n'eut rien de plus empressé, au début de son pontificat, que de définir le point de doctrine toujours enseigné dans l'Église.

L'*ad primum* déclare que « la Glose » citée dans l'objection, « s'explique elle-même. Ce qu'elle dit, en effet, *vous ne serez pas encore où seront les saints*, etc., est expliqué tout de suite, quand elle ajoute : *c'est-à-dire, vous n'aurez pas la double étole que les saints auront à la résurrection* ».

L'*ad secundum* fait observer que « parmi ces réceptacles cachés, dont parle saint Augustin, doivent aussi être comptés et l'enfer et le Paradis, dans lesquels certaines âmes sont contenues avant la résurrection. Mais le temps avant et après la résurrection se trouve distingué, parce que, avant la résurrection, les âmes sont là sans le corps, tandis que, après, elles y seront avec le corps; et, aussi, parce qu'il est certains réceptacles où sont maintenant les âmes, dans lesquels, après la résurrection, elles ne seront plus »

L'*ad tertium* formule une réponse d'un très haut intérêt. « Les hommes, selon les corps, ont une certaine continuité entre eux; parce que, selon les corps, est vrai ce qui est dit, dans le livre des *Actes*, ch. XVII (v. 26) que *Dieu fit tout le genre humain d'un seul*. Mais, pour les âmes, *Il les a formées une par une* (cf. psaume XXXII, v. 15). A cause de cela, il n'y a pas

autant de convenance à ce que tous les hommes soient glorifiés ensemble, dans l'âme, qu'il y en a à ce qu'ils soient glorifiés ensemble dans le corps. — Et, de plus, la gloire du corps n'est pas aussi essentielle que celle de l'âme. Il y aurait donc un plus grand dommage pour les saints, si la gloire de l'âme était différée, qu'il n'y en a du fait que se trouve différée la gloire du corps. Ce dommage de la gloire ne pourrait pas être compensé par l'augmentation de la joie que chacun tirerait de la joie commune ».

L'*ad quartum* avertit que « la même objection a été proposée par saint Grégoire, et résolue par lui, au livre IV des *Dialogues* (ch. xxv). *Si*, dit-il, *maintenant les âmes des saints sont au ciel, qu'y aura-t-il qu'au jour du jugement elles recevront comme récompense de leur justice ?* Et il répond : *Elles auront ceci en plus au jour du jugement, que maintenant leur joie ne porte que sur leur récompense à elles ; après, elles jouiront aussi de la béatitude des corps, afin qu'elles se réjouissent aussi dans la chair dans laquelle elles souffrirent les douleurs et les tourments pour le Seigneur* ». Et la même chose doit se dire des damnés.

Aussitôt après la mort, toute âme humaine est portée selon ses mérites au lieu qui doit être le sien en raison de ces mérites acquis pendant la vie présente. Si le lieu qu'elle mérite est l'enfer, c'est immédiatement qu'elle s'y trouve plongée. Pour le ciel, il se pourra qu'un obstacle l'empêche d'y entrer tout de suite. Les dettes qu'elle aurait encore à acquitter envers la justice divine, comme peine temporelle encourue pour ses péchés passés, devront être payées avant qu'elle puisse être admise au séjour de la béatitude. Mais si aucune dette de cette sorte ne demeure pour elle quand elle se sépare du corps, la vertu de ses mérites l'introduit tout de suite au ciel des bienheureux. — Quand une fois les âmes sont reçues au ciel ou dans l'enfer, est-ce pour toujours qu'elles s'y trouvent, ou devons-nous concevoir qu'elles puissent en sortir. C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si les âmes qui existent au Paradis ou dans l'enfer peuvent en sortir?

Trois objections veulent prouver que « les âmes qui sont au Paradis ou dans l'enfer ne peuvent pas en sortir ». — La première cite un texte « de saint Augustin, au livre *Du soin à avoir des morts* (ch. XIII) », où il est « dit : *Si les âmes des morts avaient part aux choses des vivants, ma pieuse mère, pour ne point parler des autres, ne m'abandonnerait aucune nuit, elle qui m'a suivi sur terre et sur mer pour vivre avec moi;* et il conclut de là que les âmes des défunts n'interviennent pas dans les choses des vivants. Or, elles pourraient intervenir, si elles sortaient de leurs réceptacles. Donc elles n'en sortent pas ». — La deuxième objection fait observer qu' « il est dit dans le psaume (XXVI, v. 4) : *Pour que j'habite dans la maison du Seigneur tous les jours de ma vie.* Et, au livre de Job, ch. VII (v. 9) : *Celui qui descend aux enfers n'en remontera pas.* Donc tant les bons que les méchants ne sortent pas de leurs réceptacles ». — La troisième objection rappelle que « les réceptacles, comme il a été dit (art. 2), sont assignés aux âmes après la mort à titre de récompense ou de peine. Or, après la mort, ni les récompenses des saints ne diminuent, ni, non plus, les peines des damnés. Donc ils ne sortent point de leurs réceptacles ».

Nous avons ici trois arguments *sed contra.* — Le premier est un texte de « saint Jérôme, *contre Vigilance* », où il « l'interpelle ainsi : *Tu dis que les âmes des Apôtres et des martyrs se trouvent dans le sein d'Abraham, ou dans le lieu du rafraîchissement, ou sous l'autel de Dieu, et qu'ils ne peuvent pas sortir de leurs tombeaux quand ils le veulent pour se rendre présents à nous. Et, ainsi, tu poses des lois à Dieu, tu jettes des liens aux Apôtres, pour qu'ils soient tenus sous bonne garde jusqu'au jour du jugement et ne soient pas avec le Seigneur, eux dont il est écrit qu'ils suivent l'Agneau partout où Il va. Mais, si l'Agneau est partout,*

donc ceux-là aussi qui sont avec Lui, sont partout. Il est donc ridicule de dire que les âmes des morts ne sortent pas de leurs réceptacles ». — Le second argument est encore un texte de « saint Jérôme », qui « argumente ainsi au même endroit : *Alors que le diable et les démons rôdent dans tout l'univers et avec une célérité extrême sont présents partout, les martyrs, après avoir répandu leur sang, seront enfermés sous l'autel et ne pourront pas sortir de là?* D'où l'on peut conclure que non seulement les bons, mais aussi les méchants sortent quelquefois de leurs réceptacles, attendu que la damnation des méchants n'est point pire que celle des démons qui courent partout ». — Le troisième argument déclare que « la même chose peut se prouver par saint Grégoire, au livre IV des *Dialogues*, où il parle de beaucoup de morts qui ont apparu aux vivants ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « on peut entendre d'une double manière, que quelqu'un sorte de l'enfer ou du paradis. D'abord, en ce sens qu'il en sortirait purement et simplement, de telle sorte que l'enfer ou le paradis ne serait plus le lieu devant être le sien. A l'entendre ainsi, nul de ceux qui sont députés finalement au paradis ou à l'enfer ne peut en sortir; comme il sera dit plus loin (q. 71, art. 5, *ad 5*). D'une autre manière, on peut entendre qu'il en sort pour un temps. Et, en ce sens, il faut distinguer ce qui leur convient selon la loi de nature, et ce qui leur convient selon l'ordre de la providence divine; parce que, comme le dit saint Augustin, au livre *Du soin pour les morts* (ch. XVI), *autres sont les limites des choses humaines, autres les signes des vertus divines; autres les choses qui se font naturellement, autres celles qui constituent des miracles.*

Et donc, selon le cours naturel, les âmes séparées, assignées à leurs propres réceptacles, sont entièrement à l'écart du monde des vivants. Dans l'ordre naturel, en effet, les hommes vivant dans une chair mortelle ne sont pas unis immédiatement aux substances séparées, étant donné que toute leur connaissance a son origine dans les sens. Or, si les âmes séparées sortaient de leurs réceptacles, ce ne serait que pour intervenir dans les choses des vivants.

Mais, selon la disposition de la providence divine, quelquefois, les âmes séparées, sortant de leurs réceptacles, se rendent présentes aux regards des hommes; comme saint Augustin, dans le livre qui vient d'être cité, le raconte de Félix, martyr, qui apparut visiblement aux citoyens de Nole, quand ils étaient assiégés par les barbares. On peut croire aussi que cela arrive quelquefois pour les damnés, à qui Dieu permet d'apparaître aux vivants à l'effet de les instruire ou de leur inspirer la terreur; ou, encore, pour demander des suffrages, quant à ceux qui sont détenus dans le purgatoire, comme on le voit par de nombreux faits racontés au livre IV des *Dialogues* » de saint Grégoire. « Toutefois, il y a cette différence, entre les saints et les damnés, que les saints, quand ils le veulent, peuvent apparaître aux vivants, mais non les damnés. De même, en effet, que les saints qui vivent dans la chair, par le don de la grâce gratuitement donnée ont de pouvoir opérer des guérisons et des prodiges qui ne sont faits que par la vertu divine opérant des miracles, lesquels prodiges ne peuvent pas être accomplis par les autres qui n'ont pas reçu le même don; de même aussi il n'est pas hors de convenance que la vertu de la gloire donne aux âmes des saints une certaine puissance qui fait qu'ils peuvent, d'une manière miraculeuse, apparaître aux vivants quand ils le veulent; chose que les autres ne peuvent pas, à moins d'en avoir reçu, une fois ou l'autre, la permission » : et cette réserve doit s'entendre non seulement des damnés qui sont dans l'enfer, mais aussi des âmes du purgatoire, qui n'ont pas encore la gloire, dont la vertu, comme vient de l'expliquer saint Thomas, fait que les saints qui sont dans le ciel peuvent apparaître à leur gré, mais toujours conformément aux sages dispositions de la volonté divine, ainsi qu'il va être dit tout à l'heure, et sans que cela rentre dans le cours normal des choses naturelles et humaines.

L'*ad primum* déclare que « comme on le voit par ce qui suit » dans ce même livre, « saint Augustin parle selon le cours ordinaire de la nature. — C'est qu'en effet, il ne s'ensuit pas, même si les morts peuvent apparaître aux vivants comme ils veulent, qu'ils apparaissent aussi souvent qu'ils le faisaient

quand ils vivaient dans la chair. Car, séparés de la chair, ou ils se conforment entièrement à la volonté divine, de telle sorte que ne leur est permis que ce qu'ils voient convenir selon que Dieu l'a disposé, ou ils sont tellement opprimés par les peines, qu'ils ont davantage à s'affliger de leur misère qu'à s'occuper d'apparaître aux autres ». Par cette dernière remarque de saint Thomas, nous voyons que les âmes du purgatoire, sans avoir le même privilège que les saints dans le ciel, comme nous le notions tout à l'heure, doivent cependant être distinguées des damnés dans l'enfer. Si elles n'ont pas encore la gloire, elles sont néanmoins dans la grâce et la charité de Dieu; et, de ce chef, elles peuvent participer le privilège des saints dans le ciel, bien qu'à un degré moindre et avec des conditions différentes.

L'*ad secundum* répond que « ces autorités » ou ces textes que citait l'objection « parlant quant au fait que nul ne sort du paradis ou de l'enfer de façon pure et simple » ou pour n'y plus être désormais; « elles ne disent pas que nul n'en sorte pour un certain temps ».

L'*ad tertium* explique qu' « en cela, comme on le voit par ce qui a été dit (art. 1, *ad 3um*), le lieu est pour l'âme une peine ou une récompense, que l'âme se trouve affectée du fait qu'elle est députée à tel lieu et qu'elle s'en réjouit ou s'en attriste. Or, cette joie ou cette douleur d'être députée à tel lieu, demeure dans l'âme, même quand elle se trouve en dehors de ce lieu. C'est ainsi que le pontife à qui il est donné comme marque d'honneur de s'asseoir sur le siège épiscopal dans l'église, n'a pas sa gloire diminuée quand il descend de ce siège, parce que, bien qu'il ne s'y trouve pas assis à tel moment, ce siège cependant lui est toujours destiné ».

Saint Thomas nous avertit qu' « à ce qui était objecté en sens contraire, il est nécessaire de répondre.

Au *premier* » argument *sed contra* « il faut dire que saint Jérôme parle des Apôtres et des martyrs selon ce qu'ils ont en plus par la puissance de la gloire, et non selon ce qui leur convient comme chose due à la nature. Quant à ce qu'il dit, qu'*ils sont partout*, il ne faut pas l'entendre comme s'ils étaient

simultanément en plusieurs lieux ou partout; mais parce qu'ils peuvent être où ils veulent.

Au *second* » argument *sed contra*, « il faut dire qu'il n'en est pas de même des démons et des anges, et des âmes des saints et des damnés. Les anges, en effet, soit bons soit mauvais, ont cet office qui leur revient en partage, d'être préposés aux hommes, soit pour les garder, soit pour les éprouver », comme il a été expliqué dans la Première Partie, quand il s'agissait du gouvernement divin. « Et ceci ne peut pas se dire des âmes des hommes; mais seulement en raison de la puissance de la gloire, aux âmes des saints cela convient qu'elles peuvent être où elles veulent. C'est ce que saint Jérôme a voulu dire.

Au *troisième* » argument *sed contra*, « il faut dire que, s'il est vrai que parfois les âmes des saints ou des damnés se trouvent présentes là où elles apparaissent, cependant il ne faut pas croire que cela arrive toujours. Quelquefois, en effet, ces sortes d'apparitions se produisent ou pendant le sommeil ou à l'état de veille, par l'opération des bons ou des mauvais esprits, à l'effet d'instruire ou de tromper les vivants. C'est ainsi, du reste, que même des hommes vivants apparaissent quelquefois à d'autres et leur disent beaucoup de choses en songe, alors que cependant il est certain qu'ils ne sont point là présents; comme saint Augustin le prouve par de multiples exemples, au livre *Du soin à avoir pour les morts* ». — On remarquera cette dernière réponse. Elle nous apprend comment saint Augustin et saint Thomas résoudraient ces questions qui, aujourd'hui, troublent et égarent tant d'esprits, au sujet des manifestations spirites ou encore des faits de télépathie. En réservant la part qui peut revenir à la supercherie ou même à certaines conditions d'action physique, il n'est pas douteux que l'action des bons ou des mauvais esprits, qui ont pour office propre de s'occuper de nous, y est pour une très grande part.

Nous devrions placer ici les deux premiers articles de la question 1, distinction XXI, dans le livre IV des *Sentences*, où saint Thomas parle expressément du purgatoire, et qui sont

ajoutés ordinairement à la fin du *Supplément*, avec huit autres articles qui les complètent et sont tirés de la même question. Mais, pour ne pas déranger l'ordonnance de la question actuelle du *Supplément*, nous allons poursuivre l'étude des articles qui la composent; et, à la suite, par mode d'annexe, nous donnerons les deux articles que nous venons de signaler. Quant aux autres huit articles, qui ne se rapportent plus au purgatoire, sous sa raison de réceptacle, mais qui considèrent plutôt la nature des peines qu'on y endure, nous les réserverons pour la question suivante qui s'occupe directement de cette raison de peine. Et, pour la même raison, nous y joindrons les deux articles ajoutés encore à la fin du *Supplément* et tirés du Commentaire sur le livre II des *Sentences*, dist. XXXIII, q. 2, ayant trait à la peine due au seul péché originel.

Des quatre articles qui suivent, dans la question présente, les trois premiers s'occupent du lieu que nous appelons les *limbes*, pour autant qu'il se distingue du ciel et de l'enfer; ou encore selon qu'il s'agit du limbe des enfants et du limbe des anciens patriarches. — Et, d'abord, saint Thomas se demande si le limbe de l'enfer est le même que le *sein d'Abraham*, dont parle l'Évangile, en saint Luc, ch. XVI, v. 22. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si le limbe de l'enfer est le même que le *sein d'Abraham*?

Trois objections veulent prouver que « le limbe de l'enfer n'est pas le même que le *sein d'Abraham* ». — La première cite un texte de « saint Augustin, au livre XII du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. XXXIII) », où il est « dit : *Je n'ai pas encore trouvé que les enfers soient pris en un bon sens, dans l'Écriture*. Or, le *sein d'Abraham* est pris au sens de chose bonne; comme l'ajoute, au même endroit, saint Augustin, quand il dit : *Qu'il ne faille point prendre en bien le sein d'Abraham, et aussi ce repos où les anges transportèrent le pauvre pieux,*

je ne sais s'il est quelqu'un qui le puisse entendre. Donc le *sein d'Abraham* n'est pas la même chose que le limbe de l'enfer ». — La deuxième objection déclare que « ceux qui sont dans l'enfer, ne voient pas Dieu. Or, dans le sein d'Abraham, on voit Dieu ; comme le note saint Augustin, au livre IX des *Confessions* (ch. III), lequel, parlant de Nébridius, dit : *Quel que soit ce qui est appelé le sein d'Abraham, c'est là que vit mon Nébridius ;* et, plus loin : *Maintenant, il ne place plus son oreille à ma bouche, mais sa bouche spirituelle à votre source, et il boit, autant qu'il le peut, la sagesse, au gré de son désir, heureux d'un bonheur sans fin.* Donc le sein d'Abraham n'est pas la même chose que le limbe de l'enfer ». — La troisième objection dit que « l'Église ne prie point pour quelqu'un, à l'effet qu'il soit conduit en enfer. Or, elle prie pour que les anges portent l'âme du défunt dans le sein d'Abraham (*Processionnal de l'Ordre des Frères-Prêcheurs*, Office de la sépulture des Frères, rép. I). Donc il semble que le sein d'Abraham n'est pas la même chose que le limbe de l'enfer ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier fait observer qu' « est appelé *sein d'Abraham*, le lieu où fut conduit le mendiant Lazare (S. Luc, ch. XVI, v. 22). Or, il fut conduit dans l'enfer » ou dans les enfers ; « parce que, comme le dit la Glose, sur cette parole du livre de Job, ch. XXX (v. 23), *Où se trouve la demeure de tout être vivant : L'enfer était la demeure de tous les vivants avant l'avènement du Christ.* Donc le sein d'Abraham est la même chose que le limbe ». — Le second argument rappelle que « dans la *Genèse*, ch. XLII (v. 38), Jacob dit à ses fils : *Vous conduirez mes cheveux blancs dans la douleur aux enfers.* Donc Jacob savait qu'à sa mort il serait transféré aux enfers. Donc, aussi, pour la même raison, Abraham fut transféré aux enfers après sa mort. Et, ainsi, le sein d'Abraham semble être une partie de l'enfer » ou des enfers.

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « les âmes des hommes, après la mort, ne peuvent parvenir au repos que par le mérite de la foi ; parce que *celui qui approche Dieu doit croire*, *Hébreux*, ch. XI (v. 6). Or, le premier exemple de la foi est donné aux hommes dans la personne d'Abraham, qui, le

premier, se sépara de l'assemblée des infidèles, et reçut *le signe spécial de la foi* (*Genèse*, ch. XII, v. 4; ch. XVII, v. 10; *aux Romains*, ch. IV, v. 11). Et c'est pourquoi le repos qui est donné aux hommes après la mort, est dit le *sein d'Abraham*; comme on le voit par saint Augustin, livre XII du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. XXXIV).

Toutefois, les âmes des saints après la mort n'eurent pas en tout temps le même repos. Après la venue du Christ, en effet, elles ont le plein repos, jouissant de la vision divine. Mais, avant la venue du Christ, elles avaient le repos par l'immunité de la peine; mais elles n'avaient pas le repos du désir par l'obtention de la fin. A cause de cela, l'état des saints, avant la venue du Christ, peut être considéré et selon ce qu'il avait de repos, auquel titre il est dit *le sein d'Abraham;* et aussi quant à ce qui leur manquait de repos, auquel titre il est dit *le limbe de l'enfer*.

Ainsi donc le limbe de l'enfer et le sein d'Abraham, avant la venue du Christ, furent une même chose accidentellement; mais non de soi. Et voilà pourquoi rien n'empêche qu'après l'avènement du Christ, le sein d'Abraham soit totalement différent du limbe; parce que les choses qui sont unies accidentellement peuvent être séparées ».

L'*ad primum* explique les textes de l'objection dans le sens du corps de l'article. « Quant à ce qu'il avait de bon, l'état des saints Patriarches était dit *sein d'Abraham*. Mais quant à ce qu'il avait de manque et de défaut, il était dit *enfer*. Et, ainsi, ni le sein d'Abraham n'est pris en un sens mauvais, ni l'enfer n'est pris en un sens bon, bien qu'ils fussent en quelque manière une même chose » ou un même lieu.

L'*ad secundum* accorde que « comme le repos des anciens Pères avant la venue du Christ était dit le sein d'Abraham, de même aussi après la venue du Christ; mais en sens divers. Du fait qu'avant la venue du Christ, le repos des saints impliquait adjoint un manque de repos, il s'appelait tout ensemble l'enfer et le sein d'Abraham, pour autant qu'on n'y voyait point Dieu. Mais parce que, après la venue du Christ, le repos est complet, attendu qu'ils voient Dieu, ce repos est appelé sein

d'Abraham, et nullement enfer. Et c'est à ce sein d'Abraham que l'Église demande, dans ses prières, que les fidèles soient conduits ».

Saint Thomas ajoute que « par là, on voit ce qu'il faut répondre à la *troisième* objection. Et par là aussi on doit entendre une certaine glose, qui se trouve donnée sur cette parole qu'on lit en saint Luc, ch. XVI (v. 22). *Il arriva que le mendiant mourut*, etc., laquelle s'exprime ainsi : *Le sein d'Abraham est le repos des bienheureux pauvres, à qui appartient le Royaume des cieux* ».

Jusqu'à la venue du Christ, le lieu de repos pour les âmes des saints, après la mort, était le limbe, le limbe de l'enfer ou des enfers, appelé aussi du nom de *sein d'Abraham*, parce que l'on n'y avait accès qu'en imitant la foi du Père des croyants. — Mais, ce limbe, où était-il? et quel était-il? Était-ce un même lieu avec l'enfer des damnés, ou, au contraire, s'en distinguait-il, et comment? C'est ce que nous devons maintenant examiner ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article V.

Si le limbe est la même chose que l'enfer des damnés?

Trois objections veulent prouver que « le limbe est la même chose que l'enfer des damnés ». — La première en appelle à ce que « le Christ est dit *avoir mordu* (*Osée*, ch. XIII, v. 14) l'enfer, non l'avoir *absorbé*, parce qu'Il tira quelques-uns de ceux qui s'y trouvaient, et non pas tous. Or, Il ne serait pas dit avoir mordu l'enfer, si ceux-là qu'Il délivra n'avaient pas été une partie de la multitude contenue dans l'enfer. Donc, puisque ceux qu'Il a délivrés étaient contenus dans le limbe de l'enfer, c'étaient les mêmes qui étaient contenus dans le limbe et dans l'enfer ». — La deuxième objection rappelle que « le Christ est dit, dans le Symbole, *être descendu à l'enfer*. Or, Il ne descendit qu'au limbe des Pères. Donc le limbe des Pères

est la même chose que l'enfer ». — La troisième objection cite le texte du livre de « *Job*, ch. XVII (v. 16) », où « il est dit : *Au plus profond de l'enfer descendra tout ce qui est de moi.* Or, Job, qui était un homme saint et juste (ch. I, v. 1), descendit au limbe. Donc le limbe est la même chose que le plus profond de l'enfer ».

Des deux arguments *sed contra,* le premier dit que « *dans l'enfer, il n'est pas de rédemption* (Office des Défunts, resp VII des matines). Or, les saints qui étaient dans le limbe furent rachetés. Donc le limbe n'est pas la même chose que l'enfer ». — Le second argument apporte le témoignage de « saint Augustin, au livre XII du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. XXXIII) », où il est « dit : *Comment ce repos,* que Lazare reçut, *peut-il être cru se trouver dans les enfers, je ne le vois pas.* Or, l'âme de Lazare descendit au limbe. Donc le limbe n'est pas la même chose que l'enfer ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « les réceptacles des âmes, après la mort, peuvent se distinguer de deux manières : ou selon le site ; ou selon la qualité des lieux, pour autant qu'en ces lieux les âmes reçoivent les peines ou les récompenses. — Si donc nous considérons le limbe des Pères et l'enfer selon la qualité des lieux qui vient d'être dite, en ce sens il n'est pas douteux qu'ils se distinguent : soit parce que dans l'enfer se trouve la peine sensible, qui n'était pas dans le limbe des Pères ; soit aussi parce que dans l'enfer la peine est éternelle ; tandis que dans le limbe des Pères les saints n'étaient détenus que temporairement. — Mais si on les considère quant au site du lieu, en ce sens il est probable que le limbe et l'enfer sont un même lieu ou quasi continus, de telle sorte cependant qu'une certaine partie supérieure de l'enfer soit appelée limbe des Pères. Ceux-là, en effet, qui sont dans l'enfer reçoivent une peine diverse selon la diversité de la faute. Et voilà pourquoi selon que les damnés sont tenus par des péchés plus graves, ils reçoivent un lieu plus obscur et plus profond. D'où il suit que les saints Patriarches, en qui se trouvait le minimum de la raison de faute, reçurent le lieu suprême et le moins ténébreux parmi tous ceux qui devaient

être punis » ; il n'y avait pour eux que la peine due au péché originel, en raison de la nature commune, car la grâce de Dieu avait déjà enlevé le péché originel de leur âme.

L'*ad primum* fait observer que « le Christ est dit avoir mordu l'enfer et y être descendu, lorsque, en y descendant, Il délivra les Pères du limbe, pour autant que le limbe et l'enfer étaient une même chose selon le site ».

« Et, par là » dit saint Thomas, « on voit la réponse à la *deuxième objection* ».

L'*ad tertium* déclare que « Job ne descendit pas à l'enfer des damnés, mais au limbe des Pères. Que s'il est appelé le lieu le plus profond, ce n'est point par rapport aux autres lieux destinés à la peine des pécheurs, mais par comparaison aux autres lieux, selon que tout lieu destiné à la peine des pécheurs est compris sous une même dénomination » et considéré comme ne faisant qu'un tout. — « On peut dire aussi, comme saint Augustin le dit de Jacob, au livre XII du *Commentaire littéral de la Genèse*, quand il s'exprime ainsi : *Ce que dit Jacob à ses enfants, Vous conduirez mes cheveux blancs dans la tristesse aux enfers, semble marquer qu'il craignait qu'une trop grande tristesse ne le troublât au point qu'il n'irait pas au repos des bienheureux, mais aux enfers des pécheurs*. Et, semblablement, la parole de Job peut s'entendre, pour la même raison, de telle sorte qu'elle soit plutôt la parole de celui qui craint, que celle de celui qui affirme ».

Le limbe des anciens Pères, morts dans la grâce de Dieu et qui n'avaient plus aucune dette personnelle à acquitter envers sa justice, mais qui devaient attendre la venue du Christ pour pouvoir entrer au ciel, était un lieu tout voisin de l'enfer, à comprendre, par ce mot, même le purgatoire, c'est-à-dire tout lieu de supplice ou d'expiation. Seulement, les âmes des Pères s'y trouvaient à l'abri de toute torture ou de tout supplice. — A ce sujet, une nouvelle question se pose. Puisque les âmes des Pères n'y souffraient pas, et que, nous le verrons bientôt, les âmes des enfants morts avec la tache du seul péché originel, occupent aussi un lieu où elles ne souffrent pas, devons-

nous en conclure que le limbe des enfants est le même que celui où étaient les âmes des anciens Pères. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article VI.

Si le limbe des enfants est le même que le limbe des Pères?

Deux objections veulent prouver que « le limbe des enfants est le même que le limbe des Pères ». — La première dit que « la peine doit correspondre à la faute. Or, c'est pour la même faute, savoir la faute originelle, qu'étaient détenus dans le limbe les Pères et les enfants. Donc le lieu de la peine des uns et des autres était le même ». — La seconde objection cite un texte de « saint Augustin, dans l'*Enchiridion* (ch. XCIII) », où il est « dit : *La peine la plus légère est celle des enfants qui sont morts avec le seul péché originel.* Or, aucune peine n'est plus légère que celle qu'avaient les anciens Pères. Donc le lieu de la peine est le même pour les uns et pour les autres ».

L'argument *sed contra* fait observer que « comme au péché actuel est due la peine temporelle dans le purgatoire, et la peine éternelle dans l'enfer; ainsi au péché originel était due la peine temporelle dans le limbe des Pères, et la peine éternelle dans le limbe des enfants. Si donc l'enfer et le purgatoire ne sont pas une même chose, il semble que non plus le limbe des enfants et le limbe des Pères ne sont pas une même chose. — Quant à savoir si l'enfer et le lieu du purgatoire sont une même chose, il en a été question plus haut, dist. XXI (q. I, art. I, q^{la} 2) ». Comme nous le voyons par ces derniers mots, la question du lieu du purgatoire avait été traitée auparavant; et c'est pour cela que saint Thomas, arrivé à cet endroit de son Commentaire sur les *Sentences* (dist. XLV), ne l'a plus traitée ici, bien que la nature de la question actuelle, qui s'occupe des réceptables des âmes après la mort, l'eût demandé. La partie du Commentaire, à laquelle renvoie ici saint Thomas, c'est-à-dire la distinction XXI, ne traitait pas *ex professo* de la ques-

tion des réceptables. Il s'agissait plutôt de la rémission de la peine due au péché, selon que cette rémission se fait dans le sacrement de pénitence; et, à cette occasion, saint Thomas posait, avec le Maître des *Sentences*, la question du purgatoire, considéré sous sa raison de lieu d'expiation où se complète l'expiation que la pénitence n'a pas achevée sur cette terre. Lorsque, dans la *Somme théologique*, saint Thomas a traité de l'efficacité du sacrement de pénitence, il n'a pas jugé à propos d'insérer cette question du purgatoire, qu'il réservait évidemment pour la partie où il traiterait des réceptables après la mort. L'auteur du *Supplément* aurait pu, très légitimement, insérer ici l'article ou les articles (car il y en a 2) de la distinction XXI, où il avait été question du lieu du purgatoire, et à laquelle saint Thomas renvoyait lui-même ici dans le Commentaire. Cette omission a fait que la question du purgatoire ne se trouve pas avoir été traitée dans la *Somme théologique*, même y compris le *Supplément*. On a voulu obvier à cet inconvénient, en ajoutant, à la fin du *Supplément*, sous forme d'appendices, deux questions complémentaires, l'une ayant trait au purgatoire, l'autre concernant la peine des enfants qui sont au limbe dont nous parlons maintenant. Ces deux questions venant après les questions du jugement dernier, du ciel et de l'enfer en ce qu'ils auront de définitif après le jugement, ne sont pas à leur place. Et c'est pourquoi, comme nous y avons déjà fait allusion, nous les reporterons ici, où elles ont leur place marquée. Seulement, comme nous l'avons aussi annoncé, nous les mettrons en harmonie avec le présent traité : c'est-à-dire que les deux articles de la question du purgatoire qui traitent du lieu du purgatoire, viendront ici à la suite de la question présente; et soit les autres articles de la question du purgatoire, qui se rapportent à la peine qu'on y subit, ou encore les deux articles de la question de la peine des enfants, nous les ajouterons, sous forme de complément, à la question qui suivra celle-ci, et qui traitera précisément de la peine subie par les âmes après la mort. De la sorte, il sera remédié, dans la mesure du possible, ici même, à la lacune qu'il fallait, en effet, combler.

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « le limbe

des Pères et le limbe des enfants diffèrent, sans aucun doute, selon la qualité de la récompense ou de la peine. Les enfants, en effet, n'ont pas l'espérance de la vie bienheureuse » dont ils sont éternellement exclus par le péché originel existant en eux; « et les Pères, dans le limbe, avaient cette espérance : en eux brillait aussi la lumière de la foi et de la grâce », qui n'est pas dans les enfants. Il est donc manifeste que, de ce chef, le limbe des enfants et le limbe des Pères étaient chose fort distincte. « Mais, quant au site, on croit avec probabilité que le lieu des uns et des autres était le même : sauf que le repos des bienheureux était dans un lieu encore supérieur au limbe des enfants, comme il a été dit du limbe et de l'enfer » (art. précéd.).

L'*ad primum* fait observer que « par rapport au péché originel, les Pères et les enfants n'étaient pas dans les mêmes conditions. Dans les Pères, en effet, la coulpe originelle est expiée selon qu'elle affecte la personne : il demeurait cependant un obstacle, du côté de la nature, pour laquelle il n'y avait pas eu encore la pleine satisfaction. Mais, dans les enfants, se trouve l'empêchement et du côté de la personne et du côté de la nature. Et c'est pour cela qu'aux enfants et aux Pères sont assignés des réceptables divers ».

Un dernier article, au sujet de ces divers réceptables examinés jusqu'ici, se demande si leur nombre est bien celui qui convient. Lisons tout de suite le texte du saint Docteur.

Article VII.

Si tous ces réceptacles doivent être distingués?

Trois objections veulent prouver qu' « il n'y a pas à distinguer tous ces réceptacles ». — La première fait observer que « les réceptacles sont dus aux âmes, après la mort, en raison du péché comme en raison du mérite. Or, en raison du mérite il n'est dû qu'un seul réceptacle, savoir le paradis. Donc, en

raison des péchés il n'est dû aussi qu'un seul réceptacle ». — La deuxième objection dit que « les réceptacles sont assignés aux âmes après la mort en raison des mérites ou des démérites. Or, il n'est qu'un seul lieu où l'on mérite et où l'on démérite », savoir la terre. « Donc il ne doit y avoir aussi qu'un seul réceptacle après la mort ». — La troisième objection déclare que « les lieux de la peine doivent correspondre aux fautes. Or, il n'est que trois sortes de fautes; savoir : la faute originelle, la faute vénielle et la faute mortelle. Donc il ne doit y avoir que trois réceptacles en raison de la peine ».

Nous avons, ici, sept arguments *sed contra* tendant à prouver qu' « il doit y avoir, semble-t-il, beaucoup plus de réceptacles que ceux qui sont assignés » et que nous avons appelés le paradis, l'enfer, le purgatoire, le limbe des enfants et le limbe des Pères. — Le premier argument en appelle à ce que « l'air ténébreux de notre atmosphère est la prison des démons; comme on le voit dans la seconde épître de saint Pierre, ch. II (v. 4). Et cependant il n'est pas compté parmi les cinq réceptacles que d'aucuns (cf. le B. Albert le Grand, dist. XLIV, art. 45) énumèrent. Donc les réceptacles sont plus qu'au nombre de cinq ». — Le deuxième argument fait observer que « autre est le paradis terrestre, et autre le paradis céleste. Or, quelques-uns, après l'état de cette vie ont été transférés au paradis terrestre; comme on le dit d'Hénoch et Élie. Puis donc que le paradis terrestre n'est pas compté parmi les cinq réceptacles, il semble qu'ils sont plus qu'au nombre de cinq ». — Le troisième argument déclare que « à chaque état de ceux qui pèchent doit correspondre un lieu pénal. Or, si l'on met que quelqu'un décède dans le péché originel avec le seul péché véniel, aucun des réceptacles assignés ne lui convient. Il est certain, en effet, qu'il ne serait pas dans le paradis, puisqu'il manquerait de la grâce. Et, pour la même raison, il ne serait pas dans le limbe des Pères. Pareillement aussi il ne serait pas dans le limbe des enfants, puisque là ne se trouve pas la peine sensible qui lui serait due en raison du péché véniel. Ni, non plus, dans le purgatoire, attendu que là ne se trouve que la peine temporelle; et à lui serait due la peine perpétuelle. Ni, non plus, dans l'enfer des

damnés, car il manque du péché mortel. Donc il faut assigner un sixième réceptacle ». — Le quatrième argument fait remarquer que « diverses sont les sommes des récompenses et des peines selon les différences des fautes et des mérites. Or, les degrés des mérites et des fautes sont infinis. Donc doivent être distingués des réceptacles à l'infini, dans lesquels on soit puni ou récompensé après la mort ». — Le cinquième argument rappelle que « parfois les âmes sont punies dans les lieux où elles ont péché; comme on le voit par saint Grégoire, au livre IV des *Dialogues* (ch. LV). Or, les âmes ont péché dans le lieu où nous habitons. Donc cette terre doit être comptée parmi les réceptacles; alors surtout que quelques-uns sont punis dans ce monde pour leurs péchés, comme le Maître » des *Sentences* « l'a dit plus haut (dist. XV) ». — Le sixième argument dit que « comme quelques-uns de ceux qui meurent dans la grâce ont certaines choses qui les rendent dignes de peine; ainsi quelques-uns de ceux qui meurent dans le péché mortel ont certains biens pour lesquels ils seraient dignes de récompense. Or, à ceux qui meurent dans la grâce, avec des péchés véniels, est assigné un réceptacle dans lequel ils sont punis avant qu'ils reçoivent les récompenses, savoir le purgatoire. Donc, pour la même raison, à l'opposé il doit en être de même pour ceux qui meurent dans le péché mortel avec quelques bonnes œuvres ». — Le septième argument a cette remarque, que « comme les Pères étaient retardés de la pleine gloire de l'âme avant la venue du Christ, ainsi maintenant ils sont retardés de la gloire du corps. Donc, comme est distingué le réceptacle des saints, avant la venue du Christ, de celui où ils sont maintenant reçus, de même doit être distingué le réceptacle de maintenant de celui où ils seront reçus après la résurrection ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « les réceptacles des âmes se distinguent selon les divers états de ces âmes. Or, l'âme unie au corps mortel est dans l'état de mérite; mais, dépouillée du corps, elle est dans l'état de recevoir pour ses mérites le bien ou le mal. Donc, après la mort, ou bien elle est dans l'état de recevoir la récompense finale; ou elle est dans

un état qui l'en empêche. Si elle est dans l'état de recevoir la rétribution finale, c'est d'une double manière : ou quant au bien, et, ainsi, il y a le paradis; ou quant au mal : et, de ce chef, en raison de la coulpe actuelle, il y a l'enfer; en raison de la coulpe originelle, il y a le limbe des enfants. Que si l'âme est dans un état où elle est empêchée de recevoir la rétribution finale : ou c'est pour un défaut de la personne, et ainsi, il y a le purgatoire, dans lequel sont détenues les âmes, ne pouvant pas tout de suite obtenir la récompense, à cause des péchés qu'elles ont commis; ou pour un défaut de la nature, et, ainsi, il y a le limbe des Pères, dans lequel étaient détenus les Pères loin de l'obtention de la gloire, à cause de la dette de la nature humaine qui ne pouvait pas encore être expiée », jusqu'à ce qu'elle le fût par la mort du Sauveur sur la croix.

L'*ad primum* rappelle que « *le bien se réalise d'une manière seule, tandis que le mal se réalise de multiple manière;* comme on le voit par saint Denys, chapitre IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 22), et par Aristote au livre II de l'*Éthique* (ch. VI, n. 14; de S. Th., leç. 7). A cause de cela, il n'y a pas d'inconvénient à ce que le lieu de la rétribution soit un, tandis que les lieux des peines sont plusieurs ».

L'*ad secundum* fait observer que « l'état de mériter et de démériter est un seul état : car c'est au même qu'il appartient de pouvoir mériter et de pouvoir démériter. Et voilà pourquoi il convient qu'un seul lieu soit dû à tous. Mais pour ceux qui reçoivent en raison des mérites, les états sont divers. Et voilà pourquoi ce n'est pas la même chose ».

L'*ad tertium* rappelle que « pour la coulpe originelle, on peut être puni d'une double manière; comme on le voit par ce qui a été dit : ou en raison de la personne; ou en raison de la nature seulement. Et c'est pourquoi, à cette faute correspond un double limbe ».

L'*ad quartum* ou la réponse au premier argument *sed contra,* déclare que « cet air ténébreux » de notre atmosphère « n'est point assigné aux démons comme le lieu où ils reçoivent la rétribution pour leurs mérites; mais comme le lieu qui convient à leur office, pour autant qu'ils nous sont députés à l'ef-

fet d'exercer notre vertu. Et voilà pourquoi il n'est pas compté parmi les réceptacles dont il s'agit maintenant : car aux démons est d'abord député le feu de l'enfer, comme on le voit par saint Matthieu, ch. XXV (v. 41) », où il est marqué qu'il sera dit aux damnés, le jour du jugement : Allez, maudits, au feu éternel, qui a été préparé pour le diable et ses anges ».

L'*ad quintum* dit que « le paradis terrestre appartient plutôt à l'état de celui qui est dans la voie qu'à l'état de celui qui reçoit selon ses mérites. Et c'est pourquoi il n'est pas compté parmi les réceptacles dont il s'agit maintenant ». — On pourrait dire aussi que rien ne nous oblige à admettre qu'Élie et Hénoch ont été placés dans le paradis terrestre. A vrai dire, nous ignorons le lieu où se trouvent les deux mystérieux personnages dont parle l'Écriture. Et, quant au paradis terrestre, il est à croire qu'il n'a pas été conservé selon qu'il était au moment où Dieu y plaça le premier homme.

L'*ad sextum* répond que « cette hypothèse », faite par l'argument, de quelqu'un qui décéderait avec le péché originel et seulement des péchés véniels « est impossible ». Saint Thomas nous a montré, en effet, dans le fameux article 6 de la question 89, *Prima-Secundae*, que le péché originel ne peut pas se trouver dans une âme avec le seul péché véniel. — « Toutefois », poursuit saint Thomas, « si cette hypothèse était possible, un tel sujet serait puni éternellement dans l'enfer. Si, en effet, le péché véniel est puni temporellement dans le purgatoire, cela est dû accidentellement au fait qu'il se trouve avec la grâce dans un même sujet. Par conséquent, à supposer qu'il soit joint au péché mortel qui exclut la grâce, il sera puni d'une peine éternelle dans l'enfer. Et parce que celui qui décède avec le péché originel a », dans l'hypothèse dont il s'agit, « le péché véniel sans la grâce, il n'y a pas d'inconvénient à dire qu'il soit puni éternellement ».

L'*ad septimum* fait remarquer que « la diversité des degrés dans les peines ou les récompenses ne diversifie pas l'état; et c'est selon la diversité de l'état que les réceptacles sont distingués. Donc la raison ne suit pas ».

L'*ad octavum* explique « le fait que parfois les âmes sépa-

rées » du corps « sont punies dans le lieu de la terre que nous habitons ». Ce « n'est point que ce lieu soit le lieu propre des peines. Mais cela se fait pour notre instruction, afin que, voyant leurs peines, nous soyons retirés du péché. — Quant au fait que des âmes qui existent dans la chair sont punies ici pour leurs péchés, cela n'a pas de rapport avec la question actuelle. Une telle peine, en effet, ne tire point l'homme hors de l'état de celui qui mérite ou démérite. Maintenant, au contraire, nous parlons des réceptacles qui sont dus à l'âme après l'état de mérite et de démérite ».

L'*ad nonum* déclare que « le mal ne peut pas être pur, sans mélange de bien, comme le souverain bien est sans aucun mélange de mal. Et c'est pourquoi ceux qui doivent être transférés à la béatitude, qui est le souverain bien, doivent être purifiés de tout mal. Et de là vient qu'il faut qu'il y ait un lieu où ils soient purifiés, s'ils partent d'ici sans être entièrement purifiés. Mais ceux qui sont jetés en enfer ne seront pas exempts de tout bien. Et, par suite, il n'y a point parité : ceux, en effet, qui sont en enfer peuvent recevoir la récompense du bien qui est le leur, pour autant que ce bien du passé concourt à mitiger leur peine ». — On aura remarqué ce que cette réponse projette de clarté sur la nécessité et l'harmonie du purgatoire; et, aussi, de tristesse, sur la récompense si relative, du bien qu'auront pu faire les damnés quand ils étaient sur la terre.

L'*ad decimum* précise que « dans la gloire de l'âme consiste la récompense essentielle; quant à la gloire du corps, parce qu'elle est un rejaillissement de l'âme, elle consiste tout entière dans l'âme comme dans sa source. C'est pour cela que le même lieu, savoir le ciel empyrée, est dû aux âmes saintes dépouillées du corps et unies aux corps glorieux. Aux âmes des Pères, au contraire, n'était pas dû le même lieu, avant la perception de la gloire de l'âme et après cette perception ».

Comme nous l'avons déjà annoncé, nous allons donner, ici, en appendice à la question actuelle, les deux articles relatifs au purgatoire considéré sous sa raison de réceptacle

des âmes après la mort, et qui auraient eu leur place normalement, au cours de cette question, après l'article 3. Ils sont tirés de la question I, distinction XXI, livre IV des *Sentences*. Ce sont les deux premiers articles, ou plutôt les deux premières sous-questions de l'article premier, que nous donnerons ici comme articles, ainsi qu'il est toujours fait dans le supplément. Le premier traite de l'existence du purgatoire, après cette vie. Le second se demande si le lieu où les âmes sont purifiées est le même que le lieu où les damnés sont punis.

Art. I. — S'il existe un purgatoire après cette vie?

Trois objections veulent prouver qu' « il n'existe pas de purgatoire après cette vie ». — La première en appelle à ce que « dans l'*Apocalypse*, ch. XIV (v. 13), il est dit : *Bienheureux les morts qui meurent dans le Seigneur. L'heure est venue, dit le Seigneur, où, désormais ils vont se reposer de leurs travaux.* Donc pour ceux-là qui meurent dans le Seigneur, il ne demeure aucun travail de purification après cette vie. Ni, non plus, pour ceux qui ne meurent pas dans le Seigneur; parce que ceux-là ne peuvent pas être purifiés. Donc il n'y a pas de purgatoire après cette vie ». — La deuxième objection déclare que « ce qu'est la charité pour la récompense éternelle, le péché mortel l'est pour le supplice éternel. Or, ceux qui meurent dans le péché mortel sont tout de suite déportés au supplice éternel. Donc ceux qui meurent dans la charité vont tout de suite à la récompense. Et, par suite, il ne demeure point pour eux quelque purgatoire après cette vie ». — La troisième objection dit que « Dieu, qui est souverainement miséricordieux, est plus prompt à récompenser le bien qu'à punir le mal. Or, de même que ceux qui sont dans l'état de charité font quelque mal qui n'est pas digne du supplice éternel, ainsi ceux qui sont dans le péché mortel, font parfois des choses qui sont bonnes en soi, mais qui ne sont pas dignes de la récompense éternelle. Donc, de même que ces biens-là ne sont pas récompensés dans les damnés, après cette vie : de même ces maux-là ne doivent pas être punis après cette vie. Et, ainsi, on a la même conclusion que tout à l'heure ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier en appelle à ce que « dans le second livre des *Macchabées*, ch. XII (v. 46), il est dit : *C'est une pensée sainte et salubre de prier pour les défunts afin qu'ils soient absous de leurs péchés*. Or, pour les défunts qui sont dans le paradis, il n'y a pas à prier; parce que ceux-là n'ont besoin de rien. Ni, non plus, pour ceux qui sont dans l'enfer; parce que ceux-là ne peuvent pas être absous de leurs péchés. Donc, après cette vie, il en est quelques-uns, non encore absous de leurs péchés, qui peuvent l'être. Et ceux-là ont la charité, sans laquelle il n'y a pas de rémission des péchés, attendu que *la charité couvre tous les délits*, *Prov.*, ch. X (v. 12). Par conséquent, ils n'iront pas à la mort éternelle; car *celui qui vit et croit en moi, ne mourra pas à tout jamais*, saint Jean, ch. XI (v. 26). D'autre part, ils ne seront pas introduits dans la gloire, à moins d'être purifiés; car rien d'impur ne parvient à cette gloire, comme on le voit par l'*Apocalypse*, chapitre dernier (v. 15; cf. ch. XXI, v. 27). Donc une certaine purification demeure après cette vie ». — Le second argument est un texte de « saint Grégoire de Nysse », où il est « dit : *Si quelqu'un uni au Christ ami, n'a point pu, dans cette vie, purifier totalement ses péchés, après son départ d'ici il est rendu libre par l'action du feu du purgatoire* ».

Au corps de l'article, saint Thomas en appelle à ce qu'il avait precédemment établi, dans le commentaire des *Sentences*, dist. XIV, q. 2, art. 1, *q*^{la} 2, et que nous avons eu dans la *Troisième Partie*, q. 86, art. 2. « De ce qui a été déterminé plus haut (endroits précités), il peut assez ressortir avec certitude qu'il y a un purgatoire après cette vie. Si, en effet, la faute étant enlevée par la contrition, la dette de la peine n'est pas totalement enlevée; si, pareillement, les péchés véniels ne sont pas toujours enlevés, quand les péchés mortels sont remis; et si, d'autre part, la justice de Dieu exige que le péché soit rétabli dans l'ordre par la peine qui lui est due : il faut que celui qui décède après la contrition du péché et après l'absolution, avant la satisfaction due, soit puni après cette vie. — Et c'est pourquoi ceux qui nient le purgatoire, parlent contre la justice de Dieu. C'est pour cela que ce sentiment est

une erreur, et chose étrangère à la foi. Aussi bien saint Grégoire de Nysse, après les paroles déjà citées » dans le second argument *sed contra*, « ajoute : *Nous prêchons cette doctrine, fidèles au dogme de la vérité ; et c'est là notre foi.* — Du reste, l'Église universelle a cette pratique, qu'elle tient et conserve, de *prier pour les défunts afin qu'ils soient absous de leurs péchés* (cf. le premier argument *sed contra*) ; et ceci ne peut s'entendre que de ceux qui sont dans le purgatoire. Or, quiconque résiste à l'autorité de l'Église, encourt l'hérésie ». Il s'agit ici, manifestement, d'une résistance à l'autorité de l'Église en matière de doctrine, de dogme, comme c'est le cas de quiconque lui résiste en ce qui est de ce qu'elle a déterminé dans sa liturgie ou dans sa prière officielle en faveur des défunts.

L'*ad primum* dit que « cette autorité » ou le texte de l'Apocalypse que citait l'objection, « parle du travail ou de la peine des œuvres qui donnent des mérites, non du travail ou de la peine de la souffrance qui purifie ».

L'*ad secundum* rappelle que « *le mal* n'a pas de cause parfaite ; mais il *provient de chaque manque ou défaut particulier ; le bien, au contraire, est le fruit d'une cause parfaite* », qui ne suppose aucun défaut ; comme le dit saint Denys (*Des noms Divins*, ch. IV ; de S. Th., leç. 22). Et c'est pourquoi tout défaut empêche la perfection du bien ; mais tout bien n'empêche pas un certain achèvement du mal, attendu que le mal n'est jamais sans quelque bien. De là vient que le péché véniel empêche celui qui a la charité de parvenir au bien parfait, c'est-à-dire, à la vie éternelle, jusqu'à ce qu'il soit purifié. Mais le péché mortel ne peut pas être empêché, en raison de quelque bien adjoint, de conduire tout de suite au dernier degré des maux ».

L'*ad tertium* fait observer que « celui qui tombe dans le péché mortel, mortifie tout le bien qu'il avait fait auparavant, et ce qu'il fait tant qu'il existe dans le péché mortel, est chose morte, pour cette raison qu'en offensant Dieu, il a mérité de perdre tous les biens reçus de Dieu. Par conséquent, à celui qui décède dans le péché mortel, il ne reste aucune récompense après cette vie ; comme la peine demeure parfois à celui qui décède dans la charité, laquelle ne détruit pas toujours

tout le mal qu'elle trouve, mais seulement ce qui lui est contraire ».

C'est un point de foi, et la raison théologique le démontre, que se trouve, pour les défunts, après la vie présente, un lieu dans lequel les âmes qui sont décédées en état de grâce, mais avec des péchés véniels non remis ou des dettes à la justice divine non payées doivent expier le tout, avant de pouvoir être admises à la vie de la gloire dans le ciel. Une telle doctrine est à ce point exigée par les données de la foi les plus essentielles, qu'on a peine à comprendre qu'elle ait pu jamais être niée par quiconque s'autorise encore de la foi. Et l'on sait que dans le monde de la Réforme protestante, on a fait de cette négation un article programme contre l'Église catholique. — Mais il ne suffit pas d'affirmer que le purgatoire existe. Il faut encore nous demander où il se trouve; et, par exemple, s'il doit être tenu pour un même lieu que celui des damnés. Saint Thomas l'examine au second article.

Art. II. — Si c'est un même lieu où les âmes sont purifiées et où les damnés sont punis » ?

Trois objections veulent prouver que « ce n'est pas un même lieu où les âmes sont purifiées et où les damnés sont punis ». — La première en appelle à ce que « la peine des damnés est éternelle; comme il est dit en saint Matthieu, ch. xxv (v. 46) : *Ceux-ci iront au feu éternel* Or, le feu du purgatoire est temporel : comme le Maître » des *Sentences* « l'a dit plus haut (dist. XXI). Donc ceux-ci et ceux-là ne sont pas punis ensemble dans le même feu ». — La deuxième objection fait observer que « la peine de l'enfer est appelée de plusieurs noms; comme dans le psaume (x, v. 7) : *feu, soufre, vent des tempêtes*, etc. Or, la peine du purgatoire n'est désignée que par un nom : *le feu*. Donc ils ne sont point punis par le même feu ni dans le même lieu ». — La troisième objection apporte l'autorité de « Hugues de Saint-Victor », au livre des Sacrements, II, xvi, où il « dit : *Il est probable que les âmes sont punies dans ces mêmes lieux où elles ont commis la faute*. Saint Grégoire, aussi,

dans les *Dialogues* (liv. IV, ch. XL), raconte que Germain, évêque de Capoue, trouva Paschase dans les bains où il subissait la purification. Donc ce n'est pas dans l'enfer, que les âmes sont purifiées, mais dans ce monde ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier oppose que « saint Grégoire dit (au même endroit, chap. XLIII), que *comme sous un même feu l'or brille et la paille fume, ainsi sous le même feu le pécheur est brûlé et l'élu purifié*. Donc c'est le même feu que celui du purgatoire et celui de l'enfer. Et, par suite, les âmes et les damnés sont dans un même lieu ». — Le second argument dit que « les saints Patriarches avant la venue du Christ, furent dans un lieu plus digne que celui où les âmes sont maintenant purifiées après la mort : car il n'y avait là aucune peine sensible. Or, ce lieu était joint à l'enfer, ou le même que l'enfer : sans cela, le Christ descendant au limbe ne serait pas dit être descendu *aux enfers*. Donc le purgatoire est un même lieu que l'enfer, ou un lieu tout rapproché ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « sur le lieu du purgatoire, on ne trouve rien d'expressément déterminé dans l'Écriture, ni on ne peut apporter là-dessus des raisons efficaces » ou qui s'imposent. « Cependant il est probable et cela s'harmonise davantage avec les paroles des Saints et les révélations faites à beaucoup, que le lieu du purgatoire est de deux sortes. — L'un est selon la loi commune. Et, ainsi, le lieu du purgatoire est le lieu le plus bas, qui touche à l'enfer : de telle sorte que c'est le même feu qui tourmente les damnés dans l'enfer, et qui purifie les justes dans le purgatoire; bien que les damnés, selon qu'ils sont au-dessous par le mérite, doivent être placés aussi dans un lieu inférieur. — L'autre est le lieu de dispense. Et, ainsi, quelquefois, nous lisons que quelques-uns sont punis en divers lieux : soit pour l'instruction des vivants; soit pour le soulagement des morts, afin que leur peine, venant à la connaissance des vivants, soit mitigée par les suffrages de l'Église ». Nous voyons, par là, que ce qui est raconté quelquefois de certaines âmes du purgatoire se manifestant aux vivants pour demander des suffrages, doit être considéré comme possible. — Saint Thomas signale l'opinion

de ceux qui « disent que selon la loi commune, le lieu du purgatoire est celui où l'homme pèche. Mais », dit-il, « cela ne semble pas probable; parce que l'homme peut être puni simultanément pour des péchés qu'il a commis en divers lieux. — D'autres disent que, selon la loi commune, ils sont punis au-dessus de nous; parce qu'ils sont au milieu entre nous et Dieu, quant à leur état. Mais cette raison n'a pas de valeur; parce qu'ils ne sont point punis pour ce qu'ils ont de supérieur à nous : ils sont punis pour ce qu'il y a d'infime en eux, savoir le péché ».

L'*ad primum* déclare que « le feu du purgatoire est éternel quant à la substance; mais temporel, quant à l'effet de purification ».

L'*ad secundum* précise que « la peine de l'enfer est en vue d'affliger; et c'est pourquoi on la désigne par tous ces noms qui, sur la terre, ont coutume d'être un sujet d'affliction. Mais la peine du Purgatoire est principalement en vue de purifier les restes du péché. Et voilà pourquoi la seule peine du feu est attribuée au purgatoire, parce que le feu a de purifier et de consumer ».

L'*ad tertium* dit que « cette objection porte sur la dispense et non sur la loi commune ».

Il existe des réceptacles où les âmes des défunts se trouvent envoyées, aussitôt après la mort, selon leurs mérites ou leurs démérites. Et nous avons vu que parmi ces réceptacles, il en était trois, deux surtout, qui sont assignés en raison d'une peine à subir. Nous devons maintenant nous enquérir de l'état ou de la qualité de l'âme séparée, en ce qui est, pour elle, de la possibilité de souffrir ou de subir la peine qui doit être la sienne en tel ou tel de ces réceptacles, telle surtout la peine du feu. Ce va être l'objet de la question suivante.

QUESTION LXX

DE LA PEINE INFLIGÉE A L'AME SÉPARÉE

Cette question comprend trois articles :

1° Si dans l'âme séparée demeurent les puissances sensitives ?
2° Si demeurent en elle les actes de ces puissances ?
3° Si l'âme séparée peut souffrir du feu corporel ?

Ces trois articles sont les trois sous-questions de l'article 3, question 3, distinction XLIV.

Article Premier.

Si dans l'âme séparée demeurent les puissances sensitives?

Sept objections veulent prouver que « dans l'âme séparée demeurent les puissances sensitives ». — La première cite un texte du livre apocryphe *De l'esprit et de l'âme*, attribué à « saint Augustin », où il est « dit (ch. xv) : *L'âme se retire du corps entraînant tout avec elle; savoir : le sens, l'imagination, la raison, l'intellect, l'intelligence, le concupiscible et l'irascible*. Or, le sens, et l'imagination, et l'irascible, et le concupiscible sont des puissances sensitives. Donc, dans l'âme séparée, les puissances sensitives demeurent ». — La deuxième objection est un texte emprunté au livres *Des Dogmes de l'Église*, attribué aussi à « saint Augustin », où il est « dit (ch. xvi) : *Nous croyons que l'homme seul a une âme subsistante, qui, dépouillée du corps, vit et conserve ses sens et ses facultés*. Donc l'âme, dépouillée du corps, vit et a les puissances sensitives ». — La troisième

objection en appelle à ce que « les puissances de l'âme, ou bien lui appartiennent essentiellement, comme d'aucuns le disent, ou, à tout le moins, sont pour elle des propriétés naturelles. Or, ce qui appartient essentiellement à un être ne peut pas en être séparé; et un sujet, non plus, ne perd pas ses propriétés naturelles. Donc il est impossible que l'âme séparée du corps perde quelques puissances ». — La quatrième objection déclare qu' « on n'a pas de tout intégral, quand il manque quelqu'une de ses parties. Or, les puissances de l'âme sont dites ses parties. Si donc l'âme, après la mort, perd quelques-unes de ses puissances, l'âme n'aura plus son intégrité après la mort. Et ceci ne convient pas ». — La cinquième objection dit que « les puissances de l'âme ont une plus grande part dans le mérite que ne l'a même le corps : et, en effet, le corps n'est que l'instrument de l'acte, tandis que les puissances sont des principes d'agir. Or, il est nécessaire que le corps soit récompensé ensemble avec l'âme, pour cette raison qu'il a coopéré au mérite. Donc, à plus forte raison, il est nécessaire que les puissances de l'âme ensemble soient récompensées avec elle. Donc l'âme séparée ne les perd pas ». — La sixième objection fait observer que « si l'âme, quand elle est séparée du corps, perd la puissance sensitive, il faut que cette puissance tombe dans le néant : on ne peut pas dire, en effet, qu'elle se résout en quelque matière, puisqu'elle n'a aucune matière qui fasse partie d'elle-même. D'autre part, ce qui tombe totalement dans le néant ne peut pas revenir numériquement le même. Donc l'âme n'aura pas, à la résurrection, la même puissance sensitive numériquement. Or, selon Aristote (livre II *de l'Ame*, ch. 1, n. 9; de S. Th., leç. 2), ce que l'âme est au corps, les puissances de l'âme le sont aux parties du corps, comme la vue à l'œil. Et si ce n'était pas la même âme qui revienne au corps, ce ne serait pas le même homme. Donc, pour la même raison, l'œil ne serait pas numériquement le même, s'il n'avait pas la même puissance visive numériquement identique. Et, pour une raison semblable, aucune autre partie ne ressusciterait numériquement la même. Et, par suite, l'homme lui-même tout entier ne sera pas numériquement identique. Il n'est donc

pas possible que l'âme séparée perde les puissances sensitives ». — La septième objection dit que « si les puissances sensitives se corrompaient, à la corruption du corps, il faudrait que, le corps s'affaiblissant, elles s'affaiblissent. Or, il n'en est pas ainsi; car, selon qu'il est dit au livre I *de l'Ame* (ch. IV, n. 13; de S. Th., leç. 10), *si le vieillard prenait l'œil d'un jeune homme, il verrait exactement comme un jeune homme.* Donc, à la corruption du corps, les puissances sensitives ne sont pas corrompues ».

Nous avons trois arguments *sed contra.* — Le premier est encore un texte du livre des *Dogmes de l'Église*, où l'Anonyme, confondu parfois avec « saint Augustin dit (ch. XIX) : *L'homme est composé de deux substances, l'âme seulement et la chair, l'âme avec sa raison, la chair avec ses sens.* Or, les puissances sensitives appartiennent à la chair. Donc, quand la chair se corrompt, les puissances sensitives ne demeurent point dans l'âme. » — Le second argument est un texte d' « Aristote, au livre XII des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 3; Did., liv. XI, ch. III, n. 5) », où « parlant de la séparation de l'âme », il « s'exprime ainsi : *Quelque chose demeure-t-il après? Il faut s'en occuper. En quelques-uns, ce n'est pas impossible. Par exemple, si l'âme est d'une disposition telle, non point toute, mais l'intelligence. Toute, en effet, ce serait peut-être impossible.* Il semble d'après cela que toute l'âme ne se sépare pas du corps » pour subsister à part; « mais seulement les puissances de l'âme intellective : les puissances sensitives ou végétatives ne s'en séparent pas », c'est-à-dire qu'elles périssent avec le corps. — Le troisième argument est un autre texte d' « Aristote, au livre II *de l'Ame* (ch. II, n. 9, 10; de S. Th., leç. 4) », où il « dit, parlant de l'intelligence : *C'est elle seule dont il arrive qu'elle soit séparée comme ce qui est toujours par rapport à ce qui se corrompt. Quant aux autres parties de l'âme, il est manifeste, par ce qui a été dit, qu'elles ne peuvent pas être séparées, comme d'aucuns l'affirment.* Donc les puissances sensitives ne demeurent pas dans l'âme séparée. »

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « sur ce point, il y a des opinions multiples.

Quelques-uns, en effet, estimant que toutes les puissances

de l'âme sont dans l'âme à la manière dont la couleur est dans le corps, disent que l'âme, quand elle se sépare du corps, entraîne avec elle toutes ses puissances. Si, en effet, quelqu'une lui manquait, il faudrait que l'âme fût changée selon ses propriétés naturelles, lesquelles ne peuvent varier tant que le sujet demeure. — Mais cette estimation est fausse. La puissance, en effet, est selon laquelle nous sommes dits pouvoir agir ou pâtir. Or, c'est au même qu'il appartient d'agir et de pouvoir agir. Par conséquent, il faut que la puissance appartienne, comme à son sujet, à ce qui agit et pâtit. Aussi bien, Aristote, au commencement du livre *De la veille et du sommeil* (ch. 1; de S. Th., leç. 1), dit que *que la puissance appartient à ce à quoi appartient l'action*. D'autre part, nous voyons manifestement que certaines opérations, dont les puissances de l'âme sont les principes, ne sont pas de l'âme, à proprement parler, mais du composé; car elles ne s'accomplissent que par l'entremise du corps : tels les actes de voir, entendre, et autres de cette nature. Il faut donc que ces puissances soient du composé comme de leur sujet; et de l'âme, comme du principe qui influe, de même que la forme est le principe des propriétés du composé. D'autres opérations sont exercées par l'âme, sans organe corporel : tel l'acte de comprendre, de considérer, vouloir. Ces actions étant propres à l'âme, les puissances qui en sont les principes seront de l'âme non seulement comme de leur principe, mais aussi comme de leur sujet (cf. *Première Partie*, q. 77, art. 5). Par cela donc que, le propre sujet demeurant, doivent demeurer aussi les propres passions, et se corrompre s'il se corrompt, il est nécessaire que ces puissances qui dans leurs actes n'usent pas d'organe corporel demeurent dans l'âme séparée, et que celles qui en usent se corrompent quand le corps se corrompt. De cette dernière sorte sont toutes les puissances qui appartiennent à l'âme sensitive et végétative.

A cause de cela, quelques-uns distinguent parmi les puissances sensibles de l'âme. Ils disent, en effet qu'elles sont de deux sortes. Les unes sont actes des organes et dérivent de l'âme dans le corps; et celles-là se corrompent avec le corps. D'autres sont la source de celles-là, lesquelles sont dans l'âme,

car c'est par elles que l'âme rend le corps sensible pour voir, entendre, et le reste; et ces autres puissances-sources demeurent dans l'âme séparée. — Mais cela ne semble pas dit comme il convient. C'est, en effet, par son essence, et non par l'entremise de certaines puissances, que l'âme est la source de ces puissances qui sont les actes des organes : comme, du reste, toute forme, par cela même que, par son essence, elle informe la matière, est la source des propriétés qui suivent naturellement le composé. Si, en effet, il fallait mettre dans l'âme certaines puissances, par l'entremise desquelles les puissances qui sont la perfection des organes dériveraient de l'âme, pour la même raison il faudrait mettre d'autres puissances par l'entremise desquelles ces puissances intermédiaires dériveraient de l'essence de l'âme; et, ainsi, de suite, à l'infini, car si l'on s'arrête quelque part, il est mieux de s'arrêter au début.

Aussi bien, d'autres (le B. Albert le Grand) disent que les puissances sensitives, et autres semblables, ne demeurent dans l'âme séparée qu'à un certain titre ou sous un certain rapport c'est-à-dire comme dans leur racine, à la manière dont les choses qui ont un principe sont dans leur principe; et, en effet, demeure dans l'âme séparée la vertu d'influer de nouveau ces puissances si elle est unie au corps. Il ne faut d'ailleurs pas que cette vertu soit quelque chose de surajouté à l'essence de l'âme, ainsi qu'il a été dit. Et cette opinion paraît être plus raisonnable ». Saint Thomas, qui s'exprimait en ces termes quand il commentait les *Sentences*, à peine au sortir des leçons reçues d'Albert le Grand, devait toujours plus s'affermir dans la doctrine exposée ici. Il l'exposera partout, et comme l'ayant faite sienne absolument, dans toute la suite de son enseignement, ainsi que nous l'avons vu en particulier dans la Première Partie de la *Somme théologique*.

L'*ad primum* explique le texte cité dans l'objection et qui était donné comme étant de saint Augustin. « Cette parole de saint Augustin se doit entendre en ce sens que l'âme entraîne quelques-unes de ces puissances en acte, savoir l'intelligence et l'intellect; et d'autres, comme demeurant dans leur racine, ainsi qu'il a été dit. »

L'*ad secundum* précise que « les sens que l'âme entraîne avec elle, ne sont pas les sens extérieurs que nous voyons, mais les sens intérieurs, c'est-à-dire ceux qui appartiennent à la partie intellective; parce que l'intelligence est quelqufois appelée *sens*, comme on le voit par saint Basile, sur les *Proverbes*, et par Aristote, au livre VI de l'*Éthique* (ch. XI, n. 5; de S. Th., leç. 9). — Ou, si on l'entend des sens extérieurs, il faudra dire comme il a été dit dans l'*ad primum* ».

L'*ad tertium* répond que « comme on le voit par ce qui a été dit, les puissances sensitives ne se comparent pas à l'âme comme les propriétés naturelles se comparent à leur sujet; mais comme » à leur source ou « à leur origine ». Et donc l'objection ne suit pas.

L'*ad quartum* déclare que « les puissances de l'âme sont dites ses parties potentielles. Or, la nature du tout potentiel est telle que toute la vertu du tout consiste dans l'une des parties d'une manière parfaite, et, dans les autres, partiellement : c'est ainsi que, dans l'âme, la vertu de l'âme consiste d'une manière parfaite dans la partie intellective, et partiellement dans les autres. Il suit de là que les puissances de la partie intellective demeurant dans l'âme séparée, l'âme garde son intégrité, sans diminution, bien que les puissances sensitives ne demeurent pas en acte : c'est ainsi que la puissance du roi ne demeure pas diminuée, à la mort du prévôt qui participait à sa puissance ». — On remarquera la portée de cette réponse, en ce qui est de la condition de l'âme séparée. La vraie vie de l'âme demeure dans sa parfaite intégrité; bien que les conditions de cette vie deviennent autres en raison de sa séparation d'avec le corps.

L'*ad quintum* dit que « le corps coopère au mérite comme partie essentielle de l'homme qui mérite. Ce n'est pas ainsi que les puissances sensitives y coopèrent, étant du genre des accidents. Et donc il n'y a point parité ».

L'*ad sextum* formule une doctrine du plus haut intérêt sur la nature des puissances de l'âme. « Les puissances sensitives de l'âme ne sont point dites être les actes des organes comme étant leurs formes essentielles, si ce n'est en raison de l'âme à qui

elles appartiennent; mais elles sont leurs actes, comme les perfectionnant par rapport à leurs opérations, comme la chaleur est l'acte du feu, le perfectionnant par rapport à l'acte de chauffer. Il suit de là que comme le feu demeurerait numériquement le même, bien que la chaleur fût numériquement changée en lui, et on le voit pour le froid de l'eau qui ne revient pas numériquement le même, après qu'elle a été chauffée, l'eau cependant demeurant numériquement la même, ainsi les organes seront numériquement les mêmes, bien que les puissances ne soient pas numériquement les mêmes ». L'identité de l'âme qui demeure assure l'identité des organes et du corps quand le tout sera reconstitué à la résurrection, ainsi que saint Thomas nous l'expliquera lorsqu'il s'agira du corps ressuscité.

L'*ad septimum* déclare qu' « Aristote parle, là, de ces sortes de puissances selon qu'elles consistent dans l'âme comme dans leur racine. Et on le voit par ce qu'il dit que *la vieillesse n'est pas en ce que l'âme subisse quelque chose, mais ce en qui elle est*, c'est-à-dire le corps. Et, en effet, de la sorte, les puissances de l'âme ne s'affaiblissent ni ne se corrompent en raison du corps ».

Dans l'âme séparée, les puissances sensitives ne demeurent pas en acte ou selon leur être propre de puissances sensibles; elles demeurent seulement, comme dans leur source, dans l'essence de l'âme, d'où elles dérivaient, en effet, dans le corps avant la séparation. — Que penser maintenant des actes de ces puissances sensitives : demeurent-ils dans l'âme séparée. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si, dans l'âme separée, demeurent même les actes des puissances sensitives?

Cinq objections veulent prouver que « même les actes des puissances sensitives demeurent dans l'âme séparée ». — La

première est encore un texte pris « dans le livre *De l'esprit et de l'âme* », attribué à « saint Augustin », où il est « dit (ch. xv) : *L'âme qui se retire du corps, selon ses mérites est affectée par la joie ou la douleur, en raison d'eux*, savoir l'imagination, le concupiscible, l'irascible. Or, l'imagination, le concupiscible et l'irascible sont des puissances sensitives. Donc selon les puissances sensitives, l'âme séparée sera affectée en bien ou en mal. Et, par suite, selon ces puissances, elle sera dans un certain acte ». — La deuxième objection apporte un texte de « saint Augustin, dans son *Commentaire littéral de la Genèse*, liv. XII (ch. xxiv) », où il est « dit que *le corps ne sent pas, mais l'âme par le corps* ; et, plus loin : *Il est des choses que l'âme ne sent point par le corps, mais sans le corps*, telle la crainte, et autres choses de ce genre. Or, ce qui convient à l'âme sans le corps, peut être dans l'âme séparée du corps. Donc alors l'âme pourra avoir des sensations en acte ». — La troisième objection fait observer que « voir les similitudes des corps, ainsi qu'il arrive dans le sommeil, appartient à la vision par l'imagination, laquelle est dans la partie sensitive. Or, voir ces sortes de similitudes des corps ainsi qu'il arrive dans les songes, convient à l'âme séparée. Aussi bien saint Augustin, au livre XII du *Commentaire littéral de la Genèse*, s'exprime ainsi : *Je ne vois pas pourquoi l'âme a l'image de son corps, alors que le corps gisant n'a aucun sentiment sans que pourtant il soit entièrement mort, et que l'homme voit des choses telles que les ont racontées de nombreux sujets rendus à la vie, et pourquoi elle ne l'aurait pas lorsque, la mort ayant fait son œuvre, elle est sortie entièrement du corps*. On ne peut pas, en effet, comprendre que l'âme ait l'image du corps, sinon pour autant qu'elle la voit. Et c'est pourquoi saint Augustin avait déjà dit, de ceux qui gisent sans aucun sentiment, comme morts, qu'*ils gardent une certaine image ou similitude de leur corps par laquelle ils peuvent se porter aux lieux corporels et expérimenter par les similitudes ou images des sens* les choses telles qu'ils les voient. Donc l'âme séparée peut passer à l'acte des puissances sensitives ». Les textes de saint Augustin cités dans cette objection seraient fort du goût de ceux qui parlent, au sujet de l'âme, d'une sorte de corps

subtil ou de pur esprit qui l'accompagnerait toujours, même après sa séparation du corps terrestre actuel. Nous verrons la réponse de saint Thomas. — La quatrième objection rappelle que « la mémoire est une puissance de la partie sensitive; comme il est prouvé au livre *De la mémoire et de la réminiscence* (ch. I ; de S. Th., leç. 2). Or, les âmes séparées se souviendront en acte des choses qu'elles auront faites dans ce monde; et, aussi bien, au riche du festin il est dit, dans saint Luc, ch. XVI (v. 25) : *Souviens-toi que tu as reçu le bien dans ta vie*. Donc l'âme séparée passera à l'acte de la puissance sensitive ». — La cinquième objection dit que « selon Aristote, au livre III *de l'Ame* (ch. IX, n. 3; de S. Th., leç. 14), l'irascible et le concupiscible sont dans la partie sensitive. Or, dans l'irascible et le concupiscible sont la joie et la tristesse, l'amour et la haine, la crainte et l'espoir, et affections de cette sorte, que, selon notre foi, nous mettons dans les âmes séparées. Donc les âmes séparées ne manqueront point des actes des puissanees sensitives ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier déclare que « ce qui est commun à l'âme et au corps ne peut pas demeurer dans l'âme séparée. Or, toutes les opérations des puissances sensitives sont communes à l'âme et au corps : on le voit par ceci qu'aucune puissance sensitive n'a quelque acte sinon par un organe corporel. Donc l'âme séparée manquera des actes des puissances sensitives ». — Le second argument en appelle à « Aristote, dans le livre I *de l'Ame* (ch. IV, n. 14; de S. Th., leç. 10) » où il « dit que *le corps une fois corrompu, l'âme ni ne se souvient ni n'aime*. Et la raison est la même pour tous les autres actes des puissances sensitives. Donc l'âme séparée ne passe à aucun acte d'aucune puissance sensitive ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « quelques-uns distinguent deux sortes d'actes des puissances sensitives : les uns, extérieurs, que l'âme exerce par le corps, et ceux-là ne demeurent pas dans l'âme séparée; les autres, intrinsèques, que l'âme exerce par elle-même, et ceux-là seront dans l'âme séparée ». On voit, par là, comment la question des actes a pu se poser, même après l'article où était niée la permanence des

puissances : les puissances, en effet, existent en acte dans le composé, et ne peuvent demeurer, le corps ne demeurant pas. Quant aux actes, si, en effet, ils étaient de deux sortes, les uns dans le composé, les autres dans l'âme seule, rien n'empêcherait que ces derniers demeurassent, les premiers disparaissant. « Cette opinion » poursuit saint Thomas, « semble descendre de l'opinion de Platon, qui affirma que l'âme était unie au corps comme une certaine substance parfaite, ne dépendant du corps en rien, à la manière du moteur uni au mobile : ce qui se voit par la trans-corporation qu'il admettait (*la Cité*, liv. X, *in fine* ; cf. I *Alcibiade*, ch. xxv ; *Phèdre*, ch. xxx ; le *Timée* ; les *Lois*, liv. X) » : cette trans-corporation ressemble beaucoup à la transmigration des spirites modernes, comme l'union entre l'âme et le corps dont parle Platon ressemble à celle que Descartes devait enseigner. « Et, parce que, d'après Platon, rien ne mouvait qui ne fût mû, mais, pour ne pas procéder à l'infini, il disait que le premier moteur se meut lui-même, il affirma que l'âme se mouvait elle-même (cf. Aristote, *Topiques*, liv. VI, ch. III, n. 2 ; *Physiques*, liv. VIII, ch. IX, n. 3, de S. Th., leç. 20 ; *de l'Ame*, liv. I, ch. IX, n. 11, de S. Th., leç. 7). Et, pour autant, il y avait deux mouvements de l'âme : un, dont elle se mouvait elle-même ; l'autre, dont le corps était mû par elle. Ainsi, l'âme avait l'acte qui est de *voir*, d'abord en elle-même, alors qu'elle se mouvait elle-même, et ensuite dans l'organe corporel selon qu'elle mouvait le corps.

Mais », reprend saint Thomas, « Aristote détruit cette position au livre I *de l'Ame* (ch. III ; de S. Th., leç. 6 et suiv.), montrant que l'âme ne se meut pas elle-même et que d'aucune manière elle n'est mue selon ces opérations qui sont *voir*, *sentir*, et autres de ce genre, mais que ces opérations sont un mouvement du seul composé. Par suite, il faut dire que les actes des puissances sensitives ne demeurent en aucune manière dans l'âme séparée, si ce n'est, peut-être, comme dans leur racine éloignée », comme il a été dit pour les puissances, avec cette différence que les puissances s'y trouvent comme dans leur racine prochaine, les actes ne s'y trouvant que moyennant les puissances.

L'*ad primum* mérite d'être noté pour ce que saint Thomas nous dit de ce fameux livre *De l'esprit et de l'âme*, cité dans l'objection comme étant de saint Augustin. Saint Thomas fait remarquer que « quelques-uns nient que ce livre soit de saint Augustin : il serait, dit-on, d'un certain cistercien, qui le compila avec des textes de saint Augustin et y ajouta certaines choses de son fond. Aussi bien ce qui est écrit là ne doit pas être tenu pour une autorité ». Nous voyons, par cette remarque du saint Docteur, qu'il était loin de mettre sur un même pied tout ce qui pouvait se trouver écrit même par des auteurs pieux. Cela seul faisait autorité pour lui, qui jouissait d'un crédit public et reconnu dans l'Église. — « Toutefois », ajoute-t-il, « si cette autorité » du texte cité dans l'objection « doit être gardée, il faut dire qu'on ne doit pas l'entendre en ce sens que l'âme séparée soit affectée dans l'ordre de l'imagination et de ces autres puissances, comme si l'affection elle-même était l'acte de ces sortes de puissances ; mais parce que les choses que l'âme a commises dans le corps par l'imagination et ces autres sortes de puissances, affecteront l'âme dans l'autre vie soit en bien soit en mal : de telle sorte que l'imagination et ces autres puissances ne doivent pas s'entendre produisant ces affections, mais avoir produit, quand l'âme était dans le corps, le mérite de ces affections ».

L'*ad secundum* explique que « l'âme est dite sentir par le corps, non que l'acte de sentir soit de l'âme en elle-même, mais parce qu'il est du composé tout entier en raison de l'âme, selon le mode de parler dont nous disons que la chaleur chauffe. — Quant à ce qui est ajouté, que l'âme sent certaines choses sans le corps, comme la crainte et autres choses de ce genre, il faut entendre que l'âme a ces affections sans le mouvement du corps au dehors : la crainte, en effet, et les autres passions ne se produisent pas », au cours de la vie présente, « sans mouvement corporel. — On peut dire aussi », ajoute saint Thomas, « que saint Augustin parle selon l'opinion des Platoniciens, qui affirmaient cela, comme il a été dit ».

L'*ad tertium* déclare que « saint Augustin parle, là, s'enquérant, mais ne déterminant pas, comme presque durant tout ce

livre. Il est clair, en effet, que la raison n'est pas la même pour l'âme de celui qui dort et pour l'âme séparée. L'âme de celui qui dort use de l'organe de l'imagination dans laquelle sont imprimées les images ou similitudes corporelles; ce qui ne peut pas se dire de l'âme séparée. — On peut dire aussi que les similitudes des choses sont dans l'âme et quant à la puissance sensitive et quant à l'imagination, et quant à l'intelligence, selon la plus ou moins grande abstraction de la matière et des conditions matérielles. Et donc la comparaison de saint Augustin tient quant à ceci, que, comme les similitudes des choses corporelles sont dans l'âme de celui qui rêve ou qui a une extase, de façon imaginative, de même elles sont dans l'âme séparée, d'une façon intellectuelle; mais non qu'elles soient dans l'âme séparée, à la manière dont elles sont dans l'imagination ».

L'*ad quartum* fait observer que « comme il a été dit dans le livre I » des *Sentences*, dist. III, q. 4, art. 1, *ad 2um*; cf. Première Partie, quest. 93, art. 7, *ad 2um*, 3, « la mémoire se prend d'une double manière. — Quelquefois, on la prend selon qu'elle est une puissance de la partie sensible, et pour autant qu'elle regarde le temps passé. De cette manière, l'acte de la mémoire ne sera pas dans l'âme séparée. Aussi bien, Aristote dit, au livre I *de l'Ame* (ch. IV, n. 14; de saint Thomas, leç. 10), que, *le corps une fois corrompu, l'âme n'a plus de mémoire*. — D'une autre manière, la mémoire se prend en tant qu'elle fait partie de l'*image* et appartient à la partie intellective, c'est-à-dire en tant qu'elle abstrait de toute différence de temps, n'excluant pas seulement le passé, mais aussi le présent et le futur, comme le dit saint Augustin (*de la Trinité*, liv. XIV, ch. XI). Et, au sens de cette mémoire, l'âme séparée aura la mémoire des choses ».

L'*ad quintum* répond que « l'amour, la joie, la tristesse, et autres choses de ce genre, se prennent d'une double manière. — Quelquefois, on les prend selon qu'il s'agit des passions de l'appétit sensible. Et, en ce sens, ces actes ne seront pas dans l'âme séparée; car, ainsi entendus, ils ne se produisent pas sans un mouvement déterminé du cœur. — D'une autre ma-

nière, on les prend selon qu'ils sont des actes de la volonté, qui est dans la partie intellective. Et, de cette manière, ils seront dans l'âme séparée ; comme, du reste, la délectation, qui, d'une certaine manière, est une passion de la partie sensible, prise en un autre sens est placée en Dieu par Aristote, disant, au livre VII de l'*Éthique* (ch. XIV, n. 8; de S. Th., leç. 14), que *Dieu se réjouit d'une seule et simple délectation* ».

La doctrine exposée dans les deux articles que nous venons de lire n'était que pour préparer la question que nous devons maintenant nous poser et qui est de savoir si l'âme séparée peut pâtir du feu corporel. Il est, en effet, parlé de feu et de feu matériel, corporel, au sujet des damnés qui sont dans l'enfer et au sujet des âmes qui sont dans le purgatoire. Comment devons-nous entendre que le feu, le feu corporel agit pour torturer ou purifier des âmes séparées de leur corps. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article III.

Si l'âme séparée peut pâtir du feu corporel?

Huit objections veulent prouver que « l'âme séparée ne peut pas souffrir ou pâtir du feu corporel ». — La première est un texte de « saint Augustin, au livre XII du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. XXXII) », où il « dit : *Ce n'est point par des corps, mais par des similitudes de corps, que les âmes séparées du corps sont affectées soit en bien soit en mal.* Donc l'âme séparée n'est point punie par le feu corporel ». — La deuxième objection ajoute que « saint Augustin, dans le même livre (ch. XVI ; cf. *de la Musique*, liv. VI, ch. V), dit que l'*agent est toujours plus noble que le patient*. Or, il est impossible qu'un corps puisse être plus noble que l'âme séparée. Donc l'âme séparée ne peut point pâtir de quelque corps ». — La troisième objection dit que « d'après Aristote, au livre I *de la Génération* (ch. X, n. 8), et d'après Boèce, au livre *Des deux natures* (ch. VI),

ces choses-là seules agissent et pâtissent réciproquement, qui communiquent dans la matière. Or, l'âme et le feu corporel ne communiquent pas dans la matière; car les êtres spirituels et les êtres corporels n'ont pas de matière commune; et, aussi bien, ils ne peuvent pas être transmutés les uns dans les autres, comme Boèce le dit au même livre. Donc l'âme séparée ne pâtit point du feu ». — La quatrième objection déclare que « tout ce qui pâtit reçoit quelque chose de l'agent. Si donc l'âme pâtit du feu corporel, elle recevra quelque chose de lui. D'autre part, tout ce qui est reçu en un sujet est reçu selon la capacité ou le mode et la mesure du sujet qui le reçoit. Donc ce qui est reçu du feu corporel dans l'âme, n'est point en elle matériellement mais spirituellement. Puis donc que les formes des choses qui existent spirituellement dans l'âme sont des perfections de l'âme, celle-ci, bien qu'elle pâtisse du feu corporel, n'en aura pas de la peine, mais y trouvera, au contraire, sa perfection ». — La cinquième objection arguë contre l'hypothèse qui consiste à « dire, comme semble le faire saint Grégoire, au livre IV des *Dialogues* (ch. XXIX), que *par cela même l'âme est punie par le feu, qu'elle le voit*. Mais, si l'âme voit le feu de l'enfer, elle ne peut le voir que d'une vision intellectuelle, puisqu'elle n'a pas les organes qui parfont la vision sensitive ou imaginative. Or, la vision intellectuelle ne semble pas pouvoir être une cause de tristesse; car *à la délectation qui est dans l'acte de considérer, il n'est pas de tristesse contraire*, d'après Aristote (*Topiques*, liv. I, ch. XIII, n. 5). Donc par une telle vision l'âme n'est point punie ». — La sixième objection arguë contre une autre hypothèse, savoir que « si l'on dit que l'âme souffre du feu corporel parce qu'elle est tenue » ou détenue « par lui, comme maintenant elle est tenue », détenue « par le corps, tant qu'elle vit dans le corps, à cela s'oppose que l'âme, tant qu'elle vit dans le corps, est tenue par le corps pour autant que d'elle et du corps se fait un seul tout, comme de la matière et de la forme se fait un seul être. L'âme, en effet, n'est pas la forme de ce feu corporel. Donc il ne se peut pas qu'elle soit, de cette manière, tenue par le feu dont il s'agit ». — La septième objection en appelle à ce que « tout agent cor-

porel agit par contact (Aristote, *De la génération et de la corruption*, liv. I, ch. VI, n. 4). Or, il ne peut pas y avoir contact entre le feu corporel et l'âme; parce que le contact se fait seulement entre des corps qui ont leurs parties extrêmes juxtaposées. Donc l'âme ne pâtit point du feu corporel ». — La huitième objection dit que « l'agent organique n'agit au loin qu'en agissant sur le milieu; et c'est pourquoi il peut agir selon une distance déterminée, proportionnée à sa vertu. Or, les âmes, à tout le moins les démons, et la raison est la même pour eux, se trouvent quelquefois hors du lieu de l'enfer; quelquefois même ils apparaissent aux hommes dans ce monde. Et, cependant, ils ne sont point, pour cela, étrangers à la peine : de même, en effet, que la gloire des saints n'est jamais interrompue, de même aussi la peine des damnés. D'autre part, nous ne voyons pas que tous les corps intermédiaires pâtissent du feu de l'enfer. Il n'est pas croyable, d'ailleurs, que quelque chose de corporel de la nature des éléments ait une telle vertu de répandre son action à une telle distance. Donc il ne semble pas que les peines subies par les âmes des damnés soient causées par le feu corporel ».

Des trois arguments *sed contra*, le premier déclare que « la raison est la même pour les âmes séparées et pour les démons quant au fait de pouvoir pâtir du feu corporel. Or, les démons pâtissent de ce feu. Ils sont, en effet, punis par lui, dans lequel seront jetés les corps des damnés après la résurrection, et qui doit être corporel; comme on le voit par la sentence du Seigneur, saint Matthieu, ch. XXV (v. 41) : *Allez, maudits, au feu éternel, qui a été préparé pour le diable et ses anges.* Donc les âmes séparées peuvent, elles aussi, pâtir du feu corporel ». — Le second argument affirme que « la peine doit répondre à la faute. Or, l'âme, par la faute, s'est soumise au corps par la mauvaise concupiscence. Donc il est juste que, comme peine, elle soit soumise, par la souffrance, à la chose corporelle ». — Le troisième argument fait observer que « l'union de la forme à la matière est plus grande que celle de l'agent et du patient. Or, la diversité de la nature spirituelle et corporelle n'empêche pas que l'âme ne soit forme du corps.

Donc elle n'empêche pas, non plus, qu'elle ne puisse pâtir du corps ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond en se référant à ce qu'il avait déjà établi dans un article précédent, au Commentaire des *Sentences*, et que nous trouverons, dans le *Supplément*, à la question 97, art. 5, savoir que « le feu de l'enfer n'est point dit d'une façon métaphorique, ni, non plus, un feu d'imagination, mais un vrai feu corporel » ; et il ajoute que « cela étant présupposé, il faut dire que l'âme pâtira du feu corporel, puisque le Seigneur dit de ce feu qu'il *a été préparé pour le diable et ses anges*, saint Matthieu, ch. XXV (v. 41), lesquels sont incorporels comme l'âme. — Mais, comment doit-elle pouvoir en pâtir, de multiples manières ont été assignées.

D'aucuns ont dit que cela même qui est de voir le feu, constitue, pour l'âme, le fait d'en pâtir. Et, aussi bien, saint Grégoire, dans les *Dialogues*, au livre IV (ch. XXIX), dit que l'âme souffre du feu par cela même qu'elle le voit. — Mais cela ne semble pas suffire. C'est qu'en effet, toute chose que l'on voit, du fait qu'elle est vue, constitue la perfection du sujet qui la voit. Et, par suite, ce n'est pas en tant qu'elle est vue, qu'elle peut constituer la peine de ce sujet. Il est vrai que quelquefois cette vue est une peine ou une tristesse, mais accidentellement, pour autant que la chose est perçue comme nuisible. Il faut donc qu'en plus du fait que l'âme voit ce feu, il y ait un rapport de l'âme au feu qui rende ce feu nuisible pour elle.

Et c'est pourquoi d'autres ont dit que le feu corporel, bien qu'il ne puisse pas brûler l'âme, est cependant perçu par elle comme lui étant nuisible, et cette perception l'affecte de crainte et de douleur, de telle sorte qu'en elle se réalise ce qui est dit » dans le psaume XIII, v. 5 : « *Ils ont été pris de crainte là où il n'y avait pas à craindre.* Ce qui fait dire à saint Grégoire, dans le livre des *Dialogues*, liv. IV (ch. XXIX), que *l'âme se voit brûler comme si elle brûlait en effet.* — Mais ceci, non plus, ne paraît pas suffire. D'après ce sentiment, en effet, le pâtir de l'âme par le feu ne serait pas véritable, mais d'apparence seulement. Car, bien qu'il puisse y avoir une vraie passion de tristesse ou de douleur sous le coup d'une imagination fausse, comme le

note saint Augustin, au livre XII du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. XXXII), cependant on ne peut pas dire que selon cette passion on pâtisse vraiment de la chose », ou en raison de l'action de la chose, « mais de la similitude ou de l'image de la chose que l'on voit. — Et, de plus, ce mode de passion s'éloignerait encore plus de la passion réelle que celui qui consiste dans les visions imaginaires : celui-ci, en effet, a pour cause de vraies images des choses que l'âme porte avec elle ; tandis que l'autre aurait pour cause de fausses conceptions que l'âme se donnerait à elle-même d'une manière erronée. — De plus, il n'est pas probable que les âmes séparées, ou les démons, qui jouissent d'un génie pénétrant, estimassent que le feu corporel peut leur nuire, s'il ne leur causait aucun ennui.

Aussi bien, d'autres disent qu'il faut ajouter que l'âme aussi pâtit réellement du feu corporel. Et saint Grégoire, au livre IV des *Dialogues* (ch. XXIX) dit : Nous pouvons recueillir, des paroles de l'Évangile, que *ce n'est pas seulement en le voyant, mais aussi en l'expérimentant que l'âme souffre de l'incendie.* Mais ils disent que cela se fait comme il suit. Ils disent, en effet, que ce feu corporel peut se considérer de deux manières. D'abord, selon qu'il est une certaine chose corporelle ; et, de cette sorte, il n'a pas de pouvoir agir sur l'âme. Ensuite, selon qu'il est l'instrument de la divine justice qui tire vengeance du péché : l'ordre de la justice divine, en effet, exige que l'âme qui s'est soumise, en péchant, aux choses corporelles, leur soit aussi soumise dans la peine. Or, l'instrument n'agit pas seulement par la vertu de sa propre nature, mais aussi par la vertu de l'agent principal. Et, par suite, il n'y a pas d'inconvénient à ce que ce feu, dès là qu'il agit par la vertu d'un agent spirituel, agisse sur l'esprit de l'homme ou du démon ; à la manière, du reste, dont nous avons dit (Troisième Partie, q. 62, art. 1), au sujet des sacrements, qu'ils sanctifient l'âme. — Mais cela encore ne semble pas suffire. C'est qu'en effet, tout instrument a une action propre qui lui est connaturelle sur la chose au sujet de laquelle il agit comme instrument, et n'a pas seulement l'action qui lui revient selon qu'il agit en vertu de l'agent principal ; bien plus c'est en exerçant la première action qu'il faut qu'il

produise la seconde, comme l'eau en lavant le corps dans le baptême sanctifie » ou purifie « l'âme, et la scie en sciant le bois l'amène à la forme de la maison. Par conséquent, il faut donner au feu une certaine action sur l'âme, qui lui soit connaturelle, à l'effet d'être l'instrument de la justice divine qui tire vengeance du péché.

Et c'est pourquoi il faut dire que naturellement le corps ne peut pas agir sur l'esprit, ni lui faire obstacle en quelque manière ou lui être à charge, si ce n'est selon que d'une certaine manière l'esprit est uni au corps : nous trouvons, en effet, qu'ainsi *le corps qui se corrompt aggrave l'âme*, *Sagesse*, ch. IX (v. 15). Or, c'est d'une double manière que l'esprit est uni au corps. — Premièrement, comme la forme est unie à la matière, pour que des deux résulte un être pur et simple. De la sorte, l'esprit uni au corps, le vivifie, et, d'une certaine manière, est alourdi par lui. De cette sorte l'esprit de l'homme ou du démon n'est pas uni au feu. — D'une autre manière, l'esprit est uni au corps, comme le moteur est uni au mobile; ou ce qui est dans un lieu, au lieu, à la manière dont les êtres incorporels sont dans un lieu. Et, à ce titre, les esprits incorporels créés sont délimités par le lieu en telle sorte qu'existant dans un lieu ils ne sont pas dans un autre (cf. I, q. 52, art. 2). Mais bien que l'être corporel ait dans sa nature de limiter localement l'esprit incorporel, il n'a pas dans sa nature de *détenir* l'esprit incorporel limité par le lieu, *le liant de telle sorte qu'il ne puisse pas se porter ailleurs*, l'esprit n'étant pas de telle sorte naturellement dans un lieu qu'il lui soit soumis. Ceci est joint au feu corporel pour autant qu'il est l'instrument de la justice divine vengeant le péché, de détenir ainsi l'esprit. Et, par là, il devient une chose pénale pour l'esprit, l'empêchant d'exécuter sa propre volonté et ne lui permettant pas d'agir où il veut et selon qu'il veut.

Ce mode est affirmé par saint Grégoire au livre IV des *Dialogues* (ch. XXIX). Exposant, en effet, comment l'âme expérimente la souffrance de l'incendie, il s'exprime ainsi : *Alors que la Vérité montre le mauvais riche condamné dans le feu, quel sera l'homme sage niant que les âmes des réprouvés soient tenues par*

les feux? La même chose est affirmée par Julien » évêque de Tolède, « comme le dit dans la lettre » du texte, « le Maître » des *Sentences* (dist. XLIV). « De même, saint Augustin, au livre XXI de la *Cité de Dieu* (ch. x), dit que, comme l'âme de l'homme est unie au corps et lui donne la vie, bien qu'elle soit spirituelle et lui corporel, et, en raison de cette union, conçoit pour son corps un amour véhément; ainsi elle est unie au feu, *recevant de lui sa peine*, et en raison de cette union elle l'a en horreur.

Il faut donc », conclut saint Thomas, au terme de cette admirable enquête, « rassembler en un tous ces divers modes dont il a été parlé, afin de voir d'une manière parfaite comment l'âme souffre et pâtit du feu corporel : et nous dirons que le feu a dans sa nature que l'esprit incorporel puisse lui être uni comme ce qui est dans un lieu est uni à ce lieu; mais, en tant qu'il est l'instrument de la justice divine, il a de le détenir en quelque sorte lié » à lui : « et, en cela, ce feu est vraiment nocif à l'esprit; d'où il suit que l'âme, voyant le feu comme nocif pour elle, est tourmentée par ce feu. Et de là vient que saint Grégoire, au livre IV des *Dialogues* (ch. XXIX), touche tous ces modes par ordre, comme on le voit par les textes qui ont été cités de lui ».

L'*ad primun* dit que « saint Augustin », dans ce texte que donnait l'objection, « parle en s'enquérant. Et, aussi bien, dans la *Cité de Dieu*, où il se prononce, il formule un autre mode, ainsi qu'on le voit par ce qui a été dit. — On peut dire aussi que saint Augustin entend que les choses qui affectent immédiatement l'âme dans le sens de la douleur ou de la tristesse appartiennent à l'ordre spirituel : et, en effet, elle ne s'affligerait pas si le feu n'était saisi par elle comme nocif à son endroit. Ainsi le feu perçu est la cause immédiate qui l'affecte; mais le feu corporel existant hors de l'âme est la cause éloignée ».

L'*ad secundum* accorde que « l'âme est purement et simplement plus noble que le feu ; mais, cependant, le feu est plus noble que l'âme, en tant qu'il est l'instrument de la justice divine ».

L'*ad tertium* répond que « Aristote et Boèce parlent de cette

action par laquelle le patient est transmuté en la nature de l'agent. Or, telle n'est pas l'action du feu sur l'âme. Et, par suite, la raison ne conclut pas ».

L'*ad quartum* dit que « le feu agit sur l'âme non par mode de cause qui influe » ou qui communique quelque chose, « mais par mode de cause qui détient. Et donc la raison » donnée par l'objection « ne porte pas : elle est en dehors de la question ».

L'*ad quintum* fait observer que « dans la vision intellectuelle, il n'y a pas de tristesse, du fait qu'une chose est vue : ce qui est vu n'étant en aucune manière contraire à l'intelligence du fait que cela est vu. Dans le sens, ce qui est vu, par l'action qu'il a sur la vue à l'effet d'être vu, peut causer la corruption de la vue accidentellement, pour autant qu'il corrompt l'harmonie de l'organe. Mais, cependant, la vision intellectuelle peut être attristante en tant que ce qui est vu est perçu comme nocif : non que cela nuise, du fait que c'est vu ; mais d'une certaine autre manière. Et c'est ainsi que l'âme en voyant le feu s'en afflige ».

L'*ad sextum* répond que « ce n'est pas la même chose en tout ; mais sur un certain point, comme on le voit par ce qui a été dit ».

L'*ad septimum* déclare que « sans doute, il n'est pas de contact corporel entre l'âme et le corps ; mais cependant il est entre eux un contact spirituel. C'est ainsi », ajoute saint Thomas, portant un exemple tiré de la conception physique d'Aristote, « que le moteur du ciel, étant spirituel, touche le ciel d'un contact spirituel quand il le meut, à la manière dont il est dit que *ce qui attriste touche*, comme il est marqué au livre I *De la génération et de la corruption* (ch. VI, n. 9). Et ce mode suffit pour l'action ».

L'*ad octavum* dit que « les esprits qui sont damnés ne sont jamais hors de l'enfer si ce n'est par dispense divine, soit pour notre instruction, soit pour éprouver les élus. Mais où qu'ils se trouvent en dehors de l'enfer, ils voient toujours le feu de l'enfer préparé pour être leur supplice. Et parce que cette vue est immédiatement afflictive, ainsi qu'il a été dit, où qu'ils soient ils sont affligés par le feu de l'enfer : c'est ainsi que des prisonniers,

même s'ils se trouvent hors de la prison, demeurent torturés par elle, du fait qu'ils se savent condamnés à y être détenus. Il suit de là, que, comme la gloire des élus n'est diminuée en rien ni quant à la récompense essentielle, ni quant à la récompense accidentelle, si parfois ils se trouvent hors du ciel empyrée qui, d'une certaine manière, concourt à leur gloire; de même aussi la peine des damnés n'est diminuée en rien, si, par une dispensation divine, ils se trouvent, pour un temps, hors de l'enfer. Et c'est ce que dit la glose, sur cette parole de saint Jacques, ch. III (v. 6), *elle enflamme le cours de notre vie*, etc. : *Le diable, où qu'il soit, sous l'air ou sous la terre, traîne avec lui les tourments de ses flammes.* — L'objection raisonnait comme si le feu corporel affligeait immédiatement les esprits comme il afflige les corps », par mode de contact quantitatif et qualitatif immédiat.

Avec cet article finit ici dans le *Supplément* la question du rapport des peines avec les âmes séparées du corps. Et tout de suite après vient la question des suffrages. Mais, comme cette question des suffrages aura pour objet les peines des âmes séparées, très spécialement les peines des âmes du purgatoire, pour travailler à les diminuer ou à les supprimer, il importe de transcrire ici, comme complément de la question que nous venons de voir et comme préparation à la question suivante, ce qui est dit de la peine du purgatoire dans les articles de la question mise en appendice à la fin du Supplément, dans les éditions ordinaires. Nous avions déjà donné, comme complément de la question précédente, les deux premiers articles. Nous allons donner ici les suivants; et nous y ajouterons même les deux articles de la question mise aussi en appendice, concernant la peine des enfants morts sans la grâce du Christ, qui sont détenus aux limbes.

Les six articles qui vont suivre sont tirés du *Commentaire* des *Sentences*, livre IV, dist. XXI, q. I. Les trois premiers, qui sont marqués art. 3, 4, 5, dans la question mise en appendice et dont nous garderons les numéros d'ordre, ici, sont les sous-questions ou *questiunculae* 3, 4 et 5 de l'article premier de la ques-

tion 1 des *Sentences*. Les trois autres, qui seront ici, comme dans la question appendice, marqués 6, 7 et 8, sont les trois sous-questions ou *quaestiunculae* de l'article 3 de la même question 1 des *Sentences*. Venons tout de suite à leur exposé.

Art. III. — Si la peine du purgatoire dépasse toute peine temporelle de cette vie?

Trois objections veulent prouver que « la peine du purgatoire ne dépasse pas toute peine temporelle de cette vie ». — La première dit que « plus une chose est passive, plus elle est affligée, si elle a *le sens de la lésion*. Or, le corps est plus passif que l'âme séparée : soit parce qu'il est contraire au feu qui agit; soit parce qu'il a la matière qui est susceptible de la qualité de l'agent, chose qui ne peut pas se dire de l'âme. Donc la peine que le corps subit dans ce monde est plus grande que la peine qui purifie l'âme après cette vie ». — La deuxième objection fait observer que « la peine du purgatoire est ordonnée directement contre les péchés véniels. Or, aux péchés véniels, parce qu'ils sont des péchés très légers, est due une peine très légère, si *le mode de la plaie se mesure au délit* (*Deutéronome*, ch. XXV, v. 2). Donc la peine du purgatoire est une peine très légère ». — La troisième objection déclare que « la dette, parce qu'elle est un effet de la coulpe, ne s'augmente pas, à moins que la coulpe n'augmente. Or, en celui à qui la coulpe a été déjà remise, la coulpe ne peut pas augmenter. Donc en celui à qui la coulpe mortelle a été remise et pour laquelle il n'a pas pleinement satisfait, la dette ne s'augmente pas à la mort. D'autre part, dans cette vie, n'était pas en lui la dette par rapport à la peine la plus grave. Donc la peine qu'il subira après cette vie ne sera point pour lui plus grave que toute peine de cette vie ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier est un texte de « saint Augustin, dans un de ses sermons (*Des Saints*, XLI) », où il est « dit : *Ce feu du purgatoire sera plus dur que tout ce qui peut être senti, ou vu, ou pensé en fait de peines dans cette vie* ». — Le second argument note que « plus la peine est universelle, plus elle est grande. Or, l'âme séparée est punie tout

entière, étant simple. Il n'en est pas ainsi du corps. Par conséquent, cette peine qui est celle de l'âme séparée, est plus grande que toute peine que le corps subit ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « dans le purgatoire, il y aura une double peine : l'une, du dam, en tant qu'on y est retardé de la vision divine; l'autre, du sens, selon qu'on y est puni par le feu corporel. Et, soit pour l'une soit pour l'autre, la peine du purgatoire la plus petite dépasse la plus grande peine de cette vie : *poena purgatorii minima exedit maximam poenam hujus vitae.* — Plus, en effet, une chose est désirée, plus son absence est importune. Et parce que le mouvement affectif qui est le désir du souverain bien, après cette vie dans les âmes saintes, est tout ce qu'il y a de plus intense, n'étant point retardé par la masse du corps, et aussi parce que le moment de jouir du souverain bien serait déjà arrivé s'il n'y avait pas d'obstacle, à cause de cela, les âmes souffrent au plus haut point de ce retardement. — Semblablement aussi, parce que la douleur n'est point la lésion, mais le sens ou la sensation de la lésion (Aristote, *Topiques*, liv. VI, ch. VI, n. 27), un sujet a une douleur d'autant plus grande causée par ce qui lèse, qu'il est plus sensible; et aussi bien les lésions qui se font dans les parties les plus sensibles sont celles qui causent la plus grande douleur (cf. sur la douleur, I^a-2^{ae}, q. 35 et suiv.). Et parce que tout le sens du corps vient de l'âme » car c'est de l'âme que dérivent, comme de leur source, toutes les puissances sensibles qui actuent les organes et leur donnent de sentir », à cause de cela, si quelque chose de nature à léser agit sur l'âme, il faut de toute nécessité que l'âme en soit plus affligée. Or, que l'âme souffre du feu corporel, nous le supposons pour le moment, car il sera parlé de cela plus loin, à la distinction XLIV (q. 3, art. 3, q^{la} *3*) ». Cette référence, à laquelle renvoyait ici saint Thomas, quand il commentait la distinction XXI, n'est pas autre que l'article 3, que nous avons lu ici dans le Supplément, à l'endroit même où nous nous trouvons. Et donc nous n'avons plus à supposer le point de doctrine auquel saint Thomas fait ici allusion. Il est acquis pour nous; et nous savons par l'explica-

tion magistrale que le saint Docteur nous en a donnée, qu'en effet les âmes séparées souffrent du feu corporel : il nous a même expliqué autant que la chose est possible sur cette terre, comment elles en souffrent. « Il suit de là », conclut saint Thomas, « qu'il faut que la peine du purgatoire, quant à la peine du dam et à la peine du sens, dépasse toute peine de cette vie ». — Saint Thomas ajoute : « Quelques-uns assignent comme raison, que l'âme est punie tout entière, et non le corps ». C'était, nous l'avons vu, le second argument *sed contra*. « Mais », reprend saint Thomas, « cette raison ne vaut rien. Il s'ensuivrait, en effet, que la peine des damnés serait moindre après la résurrection qu'avant. Ce qui est faux ». Une fois de plus, et d'une manière très caractéristique ici, nous voyons, par cette remarque de saint Thomas, que les arguments *sed contra* ne sont pas, de soi, des arguments qui doivent être tenus pour donner la pensée même du saint Docteur ou la réponse directe à la question posée. Ils ne font, de soi, que s'opposer aux objections premières; et, parfois, ils deviennent eux-mêmes des objections en sens contraire, ou formulent des raisons, comme c'est ici le cas, qui ne sont pas à retenir et qui ne sont pas des preuves concluantes en faveur de la réponse à formuler et à prouver.

L'*ad primum* accorde que l'âme est moins passive que le corps ; mais cependant elle est plus de nature à connaître le pâtir. Et là où se trouve un sens plus grand de la passion ou du pâtir, là se trouve une douleur plus grande, même si le pâtir est moindre ».

L'*ad secundum* déclare que « l'acerbité de cette peine ne vient pas tant de la quantité du péché que de la disposition de celui qui est puni ; car le même péché est puni plus gravement au purgatoire qu'il ne l'est ici ; c'est ainsi que celui qui est d'une complexion plus délicate est davantage puni, les châtiments étant les mêmes, qu'un autre dont la complexion n'est pas la même. Et, cependant, le juge agit selon la justice en donnant à l'un et à l'autre les mêmes châtiments pour les mêmes fautes ».

« Par là aussi », ajoute saint Thomas, « on voit la solution de la *troisième objection* ».

Art. IV. — Si cette peine est volontaire?

Deux objections veulent prouver que « cette peine » que subissent les âmes dans le purgatoire, « est volontaire ». — La première dit que « ceux qui sont dans le purgatoire ont un cœur droit. Or, la rectitude ou droiture du cœur consiste en ceci que quelqu'un conforme sa volonté à la volonté divine; comme le dit saint Augustin (sur le psaume XXXII). Donc, dès là que Dieu veut qu'ils soient punis, c'est volontairement qu'eux-mêmes subissent cette peine ». — La seconde objection déclare que « tout homme sage veut ce sans quoi il ne peut point parvenir à la fin qu'il poursuit. Or, ceux qui sont dans le purgatoire savent qu'ils ne peuvent point parvenir à la gloire, à moins qu'ils n'aient d'abord été punis. Donc ils veulent être punis ».

L'argument *sed contra* fait observer que « nul ne demande d'être libéré de la peine qu'il subit volontairement. Or, ceux qui sont dans le purgatoire demandent d'être libérés; comme on le voit par beaucoup de faits qui sont rapportés dans les *Dialogues* » de saint Grégoire, liv. IV, ch. XL, LV. « Donc ils ne subissent point cette peine volontiers ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « une chose est dite volontaire de deux manières. D'abord, d'une volonté absolue. Et, de la sorte, aucune peine n'est volontaire; car c'est en cela que consiste la raison de peine, qu'elle contrarie la volonté. — D'une autre manière, une chose est dite volontaire d'une volonté conditionnée : c'est ainsi que la brûlure est volontaire en vue de la santé à retrouver. De cette sorte, une peine peut être volontaire, de deux manières. *Premièrement*, parce que cette peine procure quelque bien; et, alors, la volonté elle-même assume la peine, comme on le voit dans la satisfaction. Ou encore parce que quelqu'un l'accepte volontiers et ne voudrait pas qu'elle ne fût pas; comme il arrive dans le martyre. *Secondement*, parce que, même si cette peine ne procure aucun bien, cependant sans elle nous ne pouvons parvenir au bien; comme on le voit dans la mort naturelle. Dans ce cas, la volonté n'assume pas cette peine, et voudrait en être libérée; mais elle la supporte : et pour autant la peine est dite volontaire. Et,

ainsi, la peine du purgatoire est volontaire. — Il en est qui disent qu'elle n'est en aucune manière volontaire, parce que ces âmes sont tellement absorbées par les peines qu'elles ne savent pas que la peine les purifie, et qu'elles pensent être damnées. Mais », déclare saint Thomas, « cela est faux. Si, en effet, ces âmes ne savaient pas qu'elles doivent être libérées, elles ne demanderaient pas les suffrages : ce qui arrive fréquemment ».

« Et, par là, on voit la solution aux objections ».

Art. V. — Si les âmes dans le purgatoire sont punies par les démons?

Deux objections veulent prouver que « les âmes dans le purgatoire sont punies par les démons ». — La première renvoie à ce que « le Maître » des *Sentences* « dit » plus loin (dist. XLVII) qu' « *elles ont pour bourreau dans les peines ceux qu'elles eurent pour instigateurs dans la coulpe.* Or, les démons incitent à la coulpe non seulement mortelle, mais aussi vénielle, quand ils ne peuvent pas davantage. Donc dans le purgatoire aussi ils tortureront les âmes pour les péchés véniels ». — La seconde objection dit que « la purification des péchés convient aux justes et dans cette vie et après cette vie. Or, dans cette vie, ils sont purifiés par les peines que les démons infligent; comme on le voit pour Job (Job, ch. I, II). Donc même après cette vie ils seront punis par les démons pour être purifiés ».

L'argument *sed contra* déclare qu' « il est injuste que celui qui a triomphé d'un autre lui soit soumis après le triomphe. Or, ceux qui sont dans le purgatoire ont triomphé des démons, étant décédés sans péché mortel. Donc ils ne leur sont pas soumis pour être punis par eux ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme, après le jour du jugement, la justice divine allumera le feu où les damnés seront punis à tout jamais; de même aussi maintenant la seule justice divine purifie les élus après cette vie : n'usant ni du ministère des démons, que les élus ont vaincus; ni du ministère des anges, qui n'affligeraient pas avec tant de rigueur leurs concitoyens » de la Patrie céleste. Quelle infinie délicatesse dans cette dernière remarque de saint

Thomas! Et comme le Docteur Angélique a su lire dans le cœur de ses frères les anges du ciel! « Toutefois », ajoute le saint Docteur, pour conserver en tout l'harmonie du gouvernement divin exposée à la fin de la Première Partie, « il est possible que les anges les conduisent au lieu de la peine »; mais ils se hâtent d'en repartir pour ne pas assister à leur supplice. « Quant aux démons, qui se réjouissent des peines des hommes, ils accompagnent les âmes au lieu du tourment et ils assistent à ce tourment qui les purifie : soit pour se rassasier de leurs peines; soit pour trouver en elles, quand elles sortent du corps, quelque chose de ce qui est à eux. — Dans ce siècle, alors qu'il y a encore place pour le combat, les hommes sont punis et par les mauvais anges, comme par des ennemis, ainsi qu'on le voit pour Job, et par les bons anges, comme on le voit pour Jacob, dont le nerf de la cuisse, frappé par l'ange, se dessécha (*Genèse*, ch. XXXII, v. 25). Et, saint Denys, au chapitre IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 18), affirme expressément que parfois les bons anges punissent ».

« Par là », ajoute le saint Docteur, « on voit la solution des objections ».

Art. VI. — Si, par la peine du purgatoire, est expié le péché véniel quant à la coulpe? »

Cinq objections veulent prouver que « par la peine du purgatoire n'est pas expié le péché véniel quant à la coulpe ». — La première en appelle à ce que « sur cette parole de saint Jean, ch. V (v. 16), *c'est un péché pour la mort*, etc., la glose dit : *Ce qui n'est pas corrigé dans cette vie, est en vain imploré comme pardon après la mort*. Donc aucun péché après cette vie n'est remis comme faute ». — La deuxième objection fait observer qu' « il appartient au même de tomber dans le péché et d'être libéré du péché. Or, l'âme, après la mort, ne peut pas pécher véniellement. Donc elle ne peut pas, non plus, être absoute du péché véniel ». — La troisième objection apporte l'autorité de « saint Grégoire », dans les *Dialogues*, liv. IV, ch. XXXIX, où il est « dit que chacun doit être tel au jugement, qu'il sera sorti du corps; parce que *là où l'arbre sera tombé, il*

demeurera, *Ecclésiaste*, ch. XI (v. 3). Si donc quelqu'un est sorti de cette vie avec le péché véniel, il sera au jugement avec le péché véniel. Et, par suite, au purgatoire n'est pas expiée pour quelqu'un la faute vénielle ». — La quatrième objection rappelle que « comme il a été dit plus haut (dist. XVII, q. 2, art. 2, *q*[la] *3*; *Supplément*, q. 2, art. 3), la faute actuelle n'est effacée que par la contrition. Or, après cette vie, la contrition, qui est un acte méritoire, n'existe pas; attendu qu'alors il n'y a ni mérite ni démérite, puisque, selon saint Jean Damascène (*De la foi orthodoxe*, liv. II, ch. IV), *la mort est aux hommes ce que fut aux anges la chute*. Donc, après cette vie, dans le purgatoire n'est pas remis le péché véniel quant à la coulpe ». — La cinquième objection dit que « le péché véniel n'est en nous qu'en raison du foyer de péché » laissé par le péché originel : « et aussi bien, dans le premier état », qui était l'état d'innocence, « Adam n'eût point péché véniellement, comme il a été dit dans le livre II, dist. XXI (q. 2, art. 3. — Cf. *1*[a]-*2*[ae], q. 89, art. 3). Or, après cette vie, dans le purgatoire, il n'y aura plus de sensualité, le foyer du péché étant détruit, dans l'âme séparée; car le foyer de péché est appelé *loi de la chair*, *aux Romains*, ch. VII (v. 18). Donc il n'y aura point, là, de faute vénielle. Et, par suite, elle ne pourra pas être expiée par le feu du purgatoire ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier oppose que « saint Grégoire, au livre IV des *Dialogues* (ch. XXXIX) et saint Augustin (ou l'Anonyme) au livre *De la vraie Pénitence* (ch. IV), disent que les fautes légères sont remises dans la vie future. Et cela ne peut pas s'entendre de la peine, parce que toutes les fautes, quelque graves qu'elles aient été, sont expiées par le feu du purgatoire quant à la dette de la peine. Donc les péchés véniels, quant à la coulpe, sont expiés par le feu du purgatoire ». — Le second argument rappelle que « dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. III (v. 12), par *le bois*, *le foin* et *l'étoupe*, comme il a été dit (dist. XXI, q. 1, art. 2, *q*[la] *1*. — Cf. *1*[a]-*2*[ae], q. 89, art. 2), on entend les péchés véniels. Or, le bois, le foin et l'etoupe sont consumés par le purgatoire. Donc les fautes elles-mêmes vénielles sont remises après cette vie ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « quelques-uns ont dit que « après cette vie, il n'est pas de péché qui soit remis quant à la coulpe. Car si quelqu'un décède avec un péché mortel, il est damné, et n'est point capable ou susceptible de rémission. Et, d'autre part, il ne se peut pas que quelqu'un décède avec le péché véniel seulement, sans péché mortel ; parce que la grâce elle-même finale purifie le péché véniel. Le péché véniel, en effet, arrive par ceci que quelqu'un, qui a mis comme fondement le Christ (*1re aux Corinthiens*, ch. III (v. 12), aime trop quelque bien temporel. Cet excès provient de la corruption de la concupiscence. Et, aussi bien, quand la grâce triomphe totalement de la corruption de la concupiscence, comme il arriva dans la bienheureuse Vierge, il n'y a plus place pour le péché véniel. De même, comme, à la mort, cette concupiscence diminue totalement et est annihilée, les puissances de l'âme sont totalement soumises à la grâce et le péché véniel disparaît.

Mais », déclare saint Thomas, « cette opinion est frivole et en soi et dans sa cause.

En soi, parce qu'elle est contraire aux paroles des Saints et de l'Évangile. Ces paroles, en effet, ne peuvent pas être expliquées au sens de la rémission des péchés véniels quant à la peine ; comme le dit le Maître » des *Sentences* « dans la lettre du texte (dist. XXI) : parce que, dans ce sens, tous les péchés sont remis dans le purgatoire, qu'ils soient graves ou qu'ils soient légers ; or, saint Grégoire dit que seules les fautes légères sont remises après cette vie. Et il ne suffit pas d'affirmer que cela est dit spécialement des fautes légères, pour qu'on n'estime pas que rien de grave ne doit être subi à cause d'elles ; parce que la rémission de la peine enlève plutôt la gravité des peines qu'elle ne l'amène.

Quant à la cause de cette opinion, elle apparaît frivole, parce que la défaillance corporelle, telle qu'elle se produit au terme de la vie, n'enlève pas ni ne diminue la corruption de la concupiscence quant à la racine, mais quant à l'acte ; comme on le voit pour ceux qui sont gravement malades. Ni, non plus, elle ne tranquillise pas les puissances de l'âme de telle sorte qu'elle

les soumette à la grâce; parce que la tranquillité des puissances de l'âme et leur sujétion à la grâce existe quand les puissances inférieures obéissent aux supérieures, qui *se délectent dans la loi de Dieu* (*aux Romains*, ch. VII, v. 22) : et ceci ne peut pas être dans cet état, alors que l'acte des unes et des autres est empêché, — à moins qu'on n'appelle tranquillité la privation de lutte, comme il arrive en ceux qui dorment. Mais, cependant, le sommeil n'est point dit, pour cela, diminuer la concupiscence, ou tranquilliser les puissances de l'âme ou les soumettre à la grâce.

Et, de plus, même en supposant que cette défaillance diminuerait dans sa racine la concupiscence, et soumettrait les puissances de l'âme à la grâce, cela ne suffirait pas encore pour purifier la faute vénielle déjà commise, bien que cela suffît à éviter les fautes à venir; parce que la faute actuelle, même vénielle, n'est point remise sans un mouvement actuel de contrition, comme il a été dit plus haut, dist. XVII (q. 2, art. 2, *q^la 3*; — *Supplément*, q. 2, art. 3), quelque intense qu'elle soit habituellement. Or, il arrive parfois que quelqu'un meurt en dormant, étant dans la grâce, alors qu'il s'était endormi avec quelque péché véniel ; et celui-là ne peut pas avoir l'acte de contrition portant sur ce péché véniel, avant sa mort. — Et, on ne peut pas dire, comme quelques-uns le veulent, que s'il ne s'est pas repenti actuellement ou en propos soit spécial soit général, le péché est devenu mortel, pour ce motif que *le péché véniel devient mortel quand il plaît* : parce que ce n'est point n'importe quelle complaisance du péché véniel qui le fait mortel, sans quoi tout péché véniel serait mortel, attendu que chaque péché véniel plaît, puisqu'il est volontaire; mais cette complaisance qui touche à la fruition, dans laquelle *consiste toute la perversité humaine*, alors que *nous jouissons* », y mettant notre fin dernière, « *des choses dont il faudrait seulement user* », comme de moyens ou de fins intermédiaires, en deça de la fin dernière, « ainsi que le dit saint Augustin (au livre des 83 questions, quest. XXX). Et, par suite, la complaisance qui fait le péché mortel est une complaisance actuelle; car tout péché mortel consiste dans un acte » du sujet en qui il se

trouve. « Or, il peut arriver que quelqu'un, après avoir commis un péché véniel, ne pense plus à ce péché d'une façon actuelle, soit pour s'en défaire soit pour le garder, mais qu'il pense par exemple à ceci que le triangle a trois angles égaux à deux angles droits, et qu'il s'endorme dans cette pensée et qu'il meure.

Par où l'on voit que cette opinion est entièrement déraisonnable.

Et c'est pourquoi, avec les autres, il faut dire que la faute vénielle, en celui qui décède dans la grâce, est remise, après cette vie, par le feu du purgatoire. Cette peine, en effet, parce qu'elle est, d'une certaine manière, volontaire, a, par la vertu de la grâce, d'expier toute coulpe qui peut exister ensemble avec la grâce » : ce qui est le propre de la coulpe vénielle.

L'*ad primum* fait observer que « la glose parle du péché mortel. — Ou il faut dire que, s'il n'est pas corrigé, dans cette vie, en soi, il l'est cependant par voie de mérite : cet homme a mérité, en effet, sur la terre, que la peine du purgatoire soit méritoire pour lui ».

L'*ad secundum* dit que « le péché véniel provient de la corruption du foyer du péché qui ne se trouvera pas dans l'âme séparée existant au purgatoire. Et c'est pourquoi elle ne pourra pas pécher véniellement. Mais la rémission de la faute vénielle vient de la volonté informée par la grâce, et elle sera, au purgatoire, dans l'âme séparée. Il n'y a donc pas similitude » entre ces deux choses ou les conditions selon lesquelles on les trouve, comme le supposait à tort l'objection.

L'*ad tertium* déclare que « les péchés véniels ne changent pas l'état de l'homme ; parce qu'ils ne détruisent ni ne diminuent la charité selon laquelle est mesurée la quantité de la bonté gratuite » ou de la bonté dans l'ordre surnaturel de la grâce (cf. 2^a-2^{ae}, q. 24, art. 10). Et, par suite, même avec le fait que des péchés véniels sont remis ou commis, l'âme demeure telle qu'elle était auparavant.

L'*ad quartum* répond que « après cette vie le mérite ne peut pas exister relativement à la récompense essentielle. Mais, par rapport à une certaine récompense accidentelle, il peut exister

tant que l'homme demeure d'une certaine manière dans l'état de la voie. Et c'est pourquoi, dans le purgatoire il peut y avoir un acte méritoire quant à la rémission de la faute vénielle ». Cette réponse est à retenir. Elle donne la raison théologique de la possibilité de la rémission du péché véniel au purgatoire.

L'*ad quintum* accorde que « le péché véniel vient de la pente au péché que cause le foyer de la concupiscence; mais, cependant, la faute est ensuite dans l'âme. Et c'est pourquoi, même quand le foyer de la concupiscence est détruit, la faute peut demeurer encore ».

Art. VII. — Si le feu du purgatoire libère de la dette de la peine.

Trois objections veulent prouver que « le feu du purgatoire ne libère pas de la dette de la peine ». — La première dit que « toute purification porte sur une souillure. Or, la peine n'implique aucune souillure. Donc le feu du purgatoire ne libère pas de la peine ». — La deuxième objection déclare que « le contraire n'est purifié que par son contraire. Or, la peine n'est pas contraire à la peine. Donc par la peine du purgatoire un sujet n'est pas libéré de la dette de la peine ». — La troisième objection en appelle à ce que « sur cette parole de la première Épître *aux Corinthiens* (ch. III, v. 15), *Il sera sauvé, mais cependant comme par le feu*, la glose dit : *Ce feu est la tentation de la tribulation dont il est écrit, Les vases du potier passent à la fournaise*, etc., *Ecclésiastique*, ch. XXVII, v. 6. Donc l'homme est acquitté de toute peine par les peines de ce monde, surtout par la mort, qui est la plus grande des peines; et non par le feu du purgatoire ».

L'argument *sed contra* rappelle que « la peine du purgatoire est plus grave que n'importe quelle peine de ce monde; ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 3). Or, par la peine satisfactoire que quelqu'un subit dans cette vie, il est acquitté de la dette peine. Donc, à bien plus forte raison, par la peine du purgatoire ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « quiconque est débiteur d'une chose, par cela même se libère de la dette

qu'il solde cette dette. Et parce que le *reatus* » ou l'obligation qui suit le péché, « n'est pas autre chose que la dette de la peine : par cela que quelqu'un subit la peine qu'il devait, il est absous ou libéré de l'obligation ou du *reatus*. Et c'est ainsi que la peine du purgatoire purge ou enlève l'obligation ».

L'*ad primum* accorde que « l'obligation à la peine, en ce qui est d'elle-même, n'implique pas de souillure ; mais, cependant, elle a un ordre à la souillure en raison de sa cause », le péché.

L'*ad secundum* accorde aussi que « la peine n'est pas contraire à la peine; mais, cependant, elle est contraire à l'obligation à la peine : car si l'obligation à la peine demeure, c'est parce qu'on n'a pas subi la peine qu'on devait ».

L'*ad tertium* déclare que « dans les mêmes paroles de la Sainte-Écriture se cachent des sens multiples. Aussi bien, ce *feu* peut s'entendre de la tribulation présente et de la peine qui suit cette vie. Et les péchés véniels peuvent être purifiés par l'une et par l'autre. Mais que la mort naturelle ne suffise point pour cela », comme le voulait l'objection, « nous l'avons dit plus haut (art. 6 ; — Dist. XX, q. 1, art. 1, *q^la 3, ad* 3) ».

Art. VIII. — Si de cette peine du purgatoire l'un est plus vite délivré que l'autre ?

Deux objections veulent prouver que « de cette peine, l'un n'est pas plutôt libéré que l'autre ». — La première déclare que « plus la faute est grave et grande l'obligation à la peine, plus est acerbe la peine subie dans le purgatoire. Or, la proportion est la même de la peine plus acerbe à la faute plus grave, et de la peine plus légère à la faute plus légère. Donc l'un est délivré de la peine aussi vite que l'autre » et il n'y a pas à établir une plus grande diuturnité pour l'un que pour l'autre. — La seconde objection fait observer qu'« à des mérites inégaux sont rendus des rétributions égales et au ciel et dans l'enfer, quant à la durée » : puisque la durée est la même pour tous. « Donc il semble qu'il doit en être de même dans le purgatoire » et qu'un péché n'est point puni d'une peine plus longue que ne l'est un autre péché.

L'argument *sed contra* oppose qu' « en sens contraire est la

similitude donnéé par l'Apôtre, qui a signifié les différences des péchés véniels par *le bois*, *le foin* et *l'étoupe* (Ire *aux Corinthiens*, ch. III, v. 12). Or, il est de fait que le bois demeure plus longtemps dans le feu, que le foin et l'étoupe. Donc un péché véniel est puni plus longuement ou plus longtemps que ne l'est un autre, dans le purgatoire ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « certains péchés véniels ont une plus grande adhérence que d'autres, selon que la partie affective y a plus d'inclination et s'y fixe avec plus de force. Et parce que ce qui a plus d'adhérence est plus long à purifier, à cause de cela quelques-uns sont torturés plus longtemps, dans le purgatoire, que d'autres, selon que leur cœur fut davantage immergé aux péchés véniels ». — Nous ne saurions trop remarquer et retenir ce que nous enseigne ici saint Thomas. L'on voit, par là, l'importance qu'il y a de veiller, même dans l'ordre des fautes vénielles, sur l'attachement du cœur aux biens temporels qui le sollicitent et l'attirent. La durée de la peine qui devra purifier de ces péchés au purgatoire, sera proportionnée à la profondeur ou à l'adhérence de cet attachement.

L'*ad primum* dit que « l'acerbité de la peine correspond proprement à la quantité de la coulpe; mais la diuturnité, à la radication de la coulpe dans le sujet ». Et donc autre chose est la gravité du péché, même véniel; et autre chose, la profondeur ou l'adhérence de l'attachement : l'une regarde la nature de la chose elle-même; l'autre, le mouvement affectif, quant à ce qu'il implique d'adhérence ou d'attachement à la chose indûment voulue.

L'*ad secundum* répond que « le péché mortel auquel est dû le supplice de l'enfer, et la charité à laquelle est due la récompense du paradis, après cette vie sont enracinés dans le sujet à tout jamais de façon immuable. Et c'est pourquoi, de part et d'autre, la diuturnité est la même pour tous. Mais il n'en est pas de même pour le péché véniel, qui est puni dans le purgatoire, ainsi qu'on le voit par ce qui a été dit » (art 6).

Comme nous avons joint les six articles que nous venons

de lire, à la question de la peine que subit l'âme séparée; ainsi nous allons y joindre les deux articles relatifs à la peine des enfants qui sont aux limbes, et dont on avait formé une seconde question mise en appendice après le Supplément. De la sorte, tout ce qui a trait aux âmes séparées, en avant de ce qui doit être dit plus tard des damnés qui seront en corps et en âme dans l'enfer, après le jugement, se trouvera ici à l'endroit même où il convient que cela se trouve dans le supplément.

Ces deux autres articles sont tirés du livre II dans le Commentaire des *Sentences*, dist. XXX, q. 2. Ils forment les deux articles de cette question.

Art. I. — Si au péché originel en lui-même est due la peine sensible?

Cinq objections veulent prouver qu' « au péché originel en lui-même est due la peine sensible ». — La première est un texte de « saint Augustin » (saint Fulgence) dans le livre « *De la foi, à Pierre* (ch. XXVII) », où il est « dit : *Tiens d'une manière ferme et ne doute en rien que les enfants partis de ce monde sans le sacrement du baptême seront punis d'un supplice éternel.* Or, le mot *supplice* désigne la peine sensible. Donc les enfants qui sont punis pour le seul péché originel, subiront la peine sensible ». — La deuxième objection fait observer qu' « à une faute plus grande est due une plus grande peine. Or, le péché originel est un péché plus grand que le péché véniel; car il a plus de ce qui est l'aversion de Dieu, puisqu'il enlève la grâce, tandis que le péché véniel a la grâce compatible avec lui. De plus, le péché originel est puni d'une peine éternelle, tandis que le péché véniel est puni d'une peine temporelle. Puis donc que la peine sensible est due au péché véniel, à plus forte raison elle sera due au péché originel ». — La troisième objection dit que « les péchés sont punis plus gravement après cette vie, qu'ils ne le sont pendant cette vie, où il y a place pour la miséricorde. Or, dans cette vie, au péché originel répond la peine sensible : les enfants, en effet, qui n'ont que le péché originel, sont soumis à de nombreuses peines sensibles; et ce

n'est pas injuste. Donc, après cette vie, aussi, la peine sensible est due au péché originel ». — La quatrième objection déclare que « comme dans le péché actuel se trouve l'aversion » qui détourne de Dieu « et la conversion » qui se tourne vers la créature, « de même aussi dans le péché originel, quelque chose répond à l'aversion, savoir la privation de la justice originelle, et quelque chose répond à la conversion, savoir la concupiscence ». Or, au péché actuel, en raison de la conversion, est due la peine sensible. Donc, aussi, au péché originel, en raison de la concupiscence. — La cinquième objection part de ce dilemme, que « les corps des enfants, après la résurrection, seront passibles, ou impassibles. S'ils sont impassibles, et nul corps humain ne peut être impassible que par la dot d'impassibilité comme dans les bienheureux, ou en raison de la justice originelle comme dans l'état d'innocence : donc les corps des enfants, ou auront la dot d'impassibilité, et alors ils seront glorieux, et il n'y aura pas de différence entre les enfants baptisés et les non baptisés, ce qui est hérétique ; ou auront la justice originelle, et ainsi ils n'auront plus le péché originel, ni ne seront punis pour le péché originel, ce qui semblablement est hérétique. Que s'ils doivent être passibles, et tout ce qui est passible pâtit nécessairement à la présence du principe actif : donc à la présence des corps sensibles actifs, ils pâtiront une peine sensible ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier en appelle à « saint Augustin », qui « dans l'*Enchiridion* (ch. XCIII), dit que la peine des enfants qui sont tenus par le seul péché originel, *est de toutes la plus douce*. Or, cela ne serait pas s'ils étaient torturés par la peine sensible » dont les péchés sont punis après cette vie, et qui est la peine du feu : « car cette peine du feu de l'enfer est d'une extrême gravité. Donc ils ne subiront pas la peine sensible ». — Le second argument déclare que « l'acerbité de la peine sensible correspond à la délectation de la faute, *Apocalypse*, ch. XVII (v. 7) : *Autant il s'est glorifié et a été dans les délices*, etc. Or, dans le péché originel il n'y a aucune délectation, pas plus qu'il n'y a d'opération, car la délectation suit l'opération, comme on le voit par ce qui est dit

au livre X de l'*Éthique* (ch. IV, n. 8; de S. Th., leç. 6). Donc au péché originel n'est pas due la peine sensible ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la peine doit être proportionnée à la faute; comme il est dit dans Isaïe, ch. XXVII (v. 8) : *Mesure contre mesure, quand elle sera rejetée, il la jugera.* Or, le défaut, ou le manque, qui est transmis par voie d'origine, et qui a raison de coulpe, ne consiste point dans la soustraction ou la corruption de quelque bien qui suive la nature humaine en raison de ses principes, mais par la soustraction ou la corruption de quelque bien qui était surajouté à la nature; et, non plus, cette faute ne touche cet homme-là, sinon selon qu'il a telle nature qui est destituée de ce bien qui était fait pour être en elle et pour y être conservé. Et c'est pourquoi aucune autre peine ne lui est due sinon la privation de cette fin à laquelle ordonnait le bien soustrait que de soi la nature humaine ne peut pas atteindre. Or, cette fin est la vision divine. Il s'ensuit que la carence de cette vision est la peine propre et la seule peine du péché originel après la mort. Si, en effet, une autre peine sensible était infligée, après la mort, pour le péché originel, le sujet serait puni non selon la faute qu'il aurait eue; car la peine sensible appartient à ce qui est propre à la personne, cette peine consistant dans le fait que c'est tel particulier qui pâtit. De même donc que la faute ne fut point par un acte de lui; ainsi, la peine, non plus, ne doit pas être par une souffrance de lui; mais seulement par le manque ou le défaut de ce par rapport à quoi la nature de soi est insuffisante. Quant aux autres perfections et bontés qui suivent la nature humaine en raison de ses principes, les condamnés pour le péché originel ne pâtiront aucun dommage ».

Nous ne saurions trop remarquer la netteté et la fermeté de la doctrine exposée dans ce corps d'article. La question était une des plus délicates, des plus controversées; d'autant que les textes de saint Augustin notamment semblaient plutôt décisifs en faveur du sentiment que saint Thomas combat ici. Et quand il écrivit cet article, saint Thomas n'était encore que bachelier. C'était dans le début de son enseignement, alors qu'il n'était encore que le commentateur de Pierre Lombart. Et, ce-

pendant, nous trouvons ici, dès ce premier exposé, la doctrine si haute, si profonde, si lumineuse, si cohérente, la seule vraiment qui satisfasse pleinement, au sujet du péché originel, que le saint Docteur devait exposer avec tant de maîtrise et que nous avons soulignée à chaque fois, dans la *Somme théologique*, très spécialement dans la *Prima-Secundae*, q. 81-83, et q. 85.

L'*ad primum* dit que « le mot *supplice* ne désigne pas, dans ce texte » que citait l'objection, « la peine sensible » ou du sens, « mais la peine du dam, qui est la carence de la vision divine; comme aussi, fréquemment, dans l'Écriture, sous le nom de *feu* a coutume d'être figurée ou représentée n'importe quelle peine ».

L'*ad secundum* déclare qu' « entre tous les péchés, le moindre est le péché originel, parce qu'il a le moins de volontaire : ce n'est pas, en effet, de la volonté de cette personne qu'il est volontaire, mais de la volonté du principe de la nature seulement. Le péché actuel, au contraire, même le péché véniel, est volontaire de la volonté de celui en qui il est. Et c'est pourquoi une peine moindre est due au péché originel qu'au péché véniel. — Et à cela ne fait pas obstacle que le péché originel est incompatible avec la grâce. La privation de la grâce, en effet, n'a point raison de coulpe, mais de peine, si ce n'est en tant qu'elle provient de la volonté. D'où il suit que là où le volontaire est moindre, la coulpe aussi est moindre. — Semblablement, ne fait pas obstacle à cela, qu'au péché actuel véniel est due la peine temporelle; parce que c'est là chose par accident, pour autant que celui qui décède avec le seul péché véniel a la grâce, par la vertu de laquelle la peine est purgée. Que si le péché véniel était en un sujet sans la grâce, il aurait une peine perpétuelle ».

L'*ad tertium* fait observer que « la raison n'est pas la même pour la peine sensible avant et après la mort. Avant la mort, en effet, la peine sensible suit la vertu de la nature qui agit : que ce soit la peine sensible intérieure, comme la fièvre ou autre chose de ce genre; ou que ce soit la peine sensible extérieure, comme la brûlure ou autre chose de ce genre. Mais

après la mort, elle n'a plus d'action en vertu de la nature, mais uniquement selon l'ordre de la justice divine : soit sur l'âme séparée, sur laquelle il est de fait que le feu ne peut pas agir naturellement; soit même sur le corps après la résurrection, parce que, alors, toute action naturelle » ou physique « cessera, du fait que cessera le mouvement du premier mobile », le premier ciel dans la théorie d'Aristote, « qui est cause de tout mouvement et de toute altération dans le monde des corps » (cf. plus loin, q. 86, art. 2, 3.)

L'*ad quartum* précise que « la douleur sensible répond à la délectation sensible qui est dans la conversion actuelle du péché » se portant vers la créature et s'attachant à elle. « Or, la concupiscence habituelle qui est dans le péché originel, n'a pas de de délectation. Et, par suite, la douleur sensible ne lui correspond pas comme peine qui lui soit due ».

L'*ad quintum* répond que « les corps des enfants ne seront pas impassibles par manque de pouvoir ou de puissance à pâtir existant en eux; mais par manque d'un agent extérieur agissant sur eux : parce que, après la résurrection, aucun corps n'agira sur un autre, notamment à l'effet de le corrompre, par l'action de la nature ; la seule action sera dans l'ordre de la punition par l'ordre de la justice divine. D'où il suit que les corps à qui n'est point due la peine sensible de par la justice divine n'auront rien à souffrir. Quant aux corps des saints, ils seront impassibles, parce que manquera en eux la puissance de pâtir. Et, par suite, l'impassibilité sera une dot en en eux ; mais non dans les enfants ».

Art. II. — Si les enfants non baptisés sentent l'affliction spirituelle dans l'âme?

Cinq objections veulent prouver que « les enfants non baptisés sentent l'affliction spirituelle dans l'âme ». — La première en appelle à ce que « saint Jean Chrysostome dit (Hom. XXIII *sur saint Matthieu*) que dans les damnés, ce sera une peine plus grave de manquer de la vision de Dieu, que d'être brûlés par le feu de l'enfer. Or, les enfants manqueront de la vision de Dieu. Donc ils sentiront en raison de cela l'affliction spiri-

tuelle ». — La deuxième objection dit que « manquer de ce que l'on veut avoir ne peut pas être sans affliction. Or, les enfants voudraiens avoir la vision divine; sans quoi leur volonté serait actuellement perverse. Donc, puisqu'ils en manquent, il semble que de cela ils sentent de l'affliction ». — La troisième objection prévient une réponse qu'on pourrait faire et qui consisterait à « dire qu'ils ne sont pas affligés parce qu'ils savent que ce n'est point par leur faute propre qu'ils en sont privés ». Mais cela « ne sert de rien. Et, au contraire, l'immunité de la coulpe ne diminue pas la peine; elle l'augmente plutôt. Si, en effet, quelqu'un est déshérité ou mutilé, sans qu'il y ait de sa faute, il n'en souffre pas moins pour cela. Donc, aussi, bien que les enfants ne soient point privés d'un si grand bien par leur propre faute, de ce fait leur douleur n'est pas supprimée ». — La quatrième objection fait observer que « les enfants baptisés sont au démérite d'Adam ce que sont au mérite du Christ les enfants baptisés. Or, les enfants baptisés obtiennent par le mérite du Christ la récompense de la vie éternelle. Donc, aussi, les enfants non baptisés subissent la douleur d'être privés de la vie éternelle par le démérite d'Adam ». — La cinquième objection déclare que « l'absence de la chose aimée ne peut pas être sans douleur. Or, les enfants auront la connaissance naturelle de Dieu, et, par la même raison, ils l'aimeront naturellement. Donc, comme ils sont séparés de Lui pour toujours, il semble qu'il ne puisse pas en être ainsi pour eux sans douleur ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier procède comme il suit. « Si les enfants non baptisés éprouvent une douleur intérieure après la mort, cette douleur aura pour objet ou la coulpe ou la peine. Si la coulpe, comme ils ne peuvent plus dans la suite en être purifiés, cette douleur les jettera dans le désespoir. D'autre part, une telle douleur dans les damnés est le ver de la conscience. Donc les enfants auront le ver de la conscience. Et, ainsi, leur douleur ne serait plus *la plus douce* ou la plus légère, comme il est dit dans la lettre » du texte des *Sentences*. « Que si la peine était l'objet de leur douleur, comme leur peine infligée par Dieu est juste, leur volonté irait à l'en-

contre de la justice divine. Et, ainsi, elle serait actuellement déformée » ou coupable : « chose qu'on ne concède pas. Donc ils ne sentiront aucune douleur intérieure ». — Le second argument a cette remarque, que « la droite raison ne souffre pas que quelqu'un soit troublé de ce qu'il n'a pas été en son pouvoir d'éviter : et, à cause de cela, Sénèque prouve (Lettre LXXXV) que le trouble n'atteint pas le sage. Or, dans les enfants se trouve la raison droite qu'aucun péché actuel n'a dévoyée. Donc ils ne se troubleront pas de ce qu'ils subissent une telle peine qu'ils ne purent en aucune manière éviter ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que : « sur ce point, il y a trois opinions.

Quelques-uns, en effet, disent que les enfants n'éprouveront aucune douleur, parce que la raison, en eux, est tellement enténébrée qu'ils ne savent par avoir perdu ce qu'ils ont perdu. — Mais ceci ne paraît point probable : que l'âme délivrée du poids du corps ne connaisse pas ce qui peut à tout le moins par la raison être découvert; et même beaucoup plus de choses.

C'est pourquoi d'autres disent que « dans ces enfants, se trouve la connaissance parfaite de ce qui est soumis à la connaissance naturelle, et qu'ils connaissent Dieu, et qu'ils sont privés de sa vision ; et qu'ils ressentent de cela quelque douleur : mais que toutefois cette douleur sera mitigée pour autant qu'ils n'ont pas encouru par leur propre volonté la peine pour laquelle ils sont condamnés. — Mais cela encore ne semble pas probable. Une telle douleur, en effet, ne peut pas être petite, portant sur la perte d'un si grand bien; et alors surtout que la perte est sans espoir d'être recouvrée. D'où il suit que la peine ne serait pas la plus légère ou *la plus douce*. — De plus, la même raison pour laquelle ils ne seront pas punis d'une peine sensible qui les afflige extérieurement, vaut absolument pour qu'ils ne ressentent pas non plus la peine intérieure. Car la douleur de la peine répond à la délectation de la coulpe. Et donc la délectation étant écartée de la coulpe originelle (cf. art. 1, *ad 4*^{um}), toute douleur est exclue de la peine infligée pour cette coulpe.

Et c'est pourquoi d'autres disent que les enfants auront la connaissance parfaite des choses qui sont soumises à la raison naturelle, et qu'ils connaîtront qu'ils sont privés de la vie éternelle, et la cause pour laquelle ils en ont été exclus; et que, cependant, ils n'en seront pas affligés en quelque manière que ce soit.

Il faut voir comment cela pourrait être.

Sachons donc que si quelqu'un manque de ce qui dépasse ses moyens et ne lui est pas porportionné, il ne s'en affligera pas, si sa raison est droite ; mais seulement s'il manque de ce à quoi d'une certaine manière il était proportionné. C'est ainsi que nul homme sage ne s'afflige de ce qu'il ne peut pas voler comme l'oiseau, ou de ce qu'il n'est pas roi ou empereur, alors que cela ne lui est pas dû; mais il s'affligerait s'il était privé de ce qu'il pouvait avoir d'une certaine manière. Or, je dis que tout homme qui a l'usage du libre arbitre est proportionné au fait ou est en mesure d'avoir la vie éternelle : parce qu'il peut se préparer à la grâce par laquelle il méritera la vie éternelle » [Retenons au passage cette splendide déclaration de saint Thomas où nous voyons proclamé de façon si expresse que nul, parmi les adultes de raison, n'est en dehors de la voie qui conduit au ciel, si ce n'est par sa faute, pouvant toujours, tandis qu'il vit sur cette terre, se préparer à la grâce sanctifiante qui le rend digne de la vie éternelle, en correspondant à la grâce actuelle qui l'y invite et qui ne lui manque jamais en tant que grâce suffisante]. « Il suit de là que ceux qui seront en défaut de ce chef en éprouveront la plus grande douleur, parce qu'ils auront perdu ce qu'il leur était possible d'avoir. Mais les enfants ne furent jamais en mesure ou proportionnés au fait d'avoir la vie éternelle : car elle ne leur était pas due en vertu du principe de leur nature, puisqu'elle dépasse tout pouvoir ou toute faculté de leur nature; et ils ne purent pas avoir les actes personnels par lesquels ils auraient pu mériter un si grand bien. D'où il suit qu'ils n'auront aucune douleur ou qu'ils ne s'attristeront en rien du manque de la vision divine. Bien plus, ils se réjouiront de ce qu'ils participeront beaucoup de la divine bonté et des perfections naturelles » : ils auront

le bonheur naturel correspondant aux exigences ou aux proportions de la nature humaine considérée en elle-même.

Saint Thomas prévoit, à la fin de ce magnifique corps d'article, une instance qu'on pourrait faire contre la doctrine qu'il vient d'exposer; et il y répond. « On ne peut pas dire », fait-il observer, « que les enfants furent proportionnés à la vie éternelle, sinon par leur action, du moins par l'action des autres à leur endroit, car ils auraient pu être baptisés par d'autres, comme beaucoup d'enfants de la même condition furent baptisés et ont obtenu la vie éternelle. Ceci, en effet, est le propre d'une grâce sur abondante, que quelqu'un sans son acte personnel obtienne la récompense. Et donc le manque d'une telle grâce ne cause pas plus de tristesse dans les enfants morts sans baptême que n'en cause dans les sages le fait qu'à eux ne sont pas accordées de nombreuses grâces qui sont accordées à d'autres qui leur sont semblables ». Ici, encore, quelles admirables réflexions de notre saint Docteur; et à quelles hauteurs sereines une telle doctrine n'est pas de nature à élever nos âmes!

L'*ad primum* dit que « dans ceux qui sont damnés pour une faute actuelle, lesquels eurent l'usage du libre arbitre, se trouva l'aptitude ou la proportion au fait de posséder ou d'obtenir la vie éternelle. Il n'en fut pas de même pour les enfants, ainsi qu'il a été dit. Et c'est pourquoi la raison n'est pas la même pour les uns et pour les autres ».

L'*ad secundum* répond que « si la volonté porte sur le possible et l'impossible, comme il est dit au livre III de l'*Éthique* (ch. II, n. 7; de S. Th., leç. 5), toutefois la volonté ordonnée et complète ne porte que sur ce à quoi en quelque manière le sujet est ordonné. Et si les hommes sont en défaut par rapport à cette volonté, ils en éprouvent de la douleur; mais non s'ils sont en défaut par rapport à la volonté qui a pour objet l'impossible. Laquelle, du reste, doit plutôt être dite *velléité* que *volonté* : car on ne veut pas cela purement et simplement, mais on le voudrait, si c'était possible ». Et telle est, nous le disions au début de la Première Partie, question 12, art. 1, la volonté impliquée dans le désir naturel de voir Dieu. La même remarque était faite au sujet de l'article 8, question 3, dans la *Prima-Secundae*.

L'*ad tertium* fait observer que « chacun est ordonné à avoir son propre patrimoine ou les membres de son corps. Et c'est pourquoi il n'y a rien d'étonnant si quelqu'un souffre de ne pas les avoir, qu'il en soit privé par sa faute ou par la faute d'un autre. Par là l'on voit que la raison ne suit pas de même en ces divers cas. »

L'*ad quartum* rappelle que « le don du Christ dépasse le péché d'Adam ; comme il est dit *aux Romains*, ch. v (v. 15 et suiv.). Et donc il n'est pas nécessaire que les enfants non baptisés aient autant de mal qu'ont de bien les enfants baptisés ».

L'*ad quintum* formule une distinction de la plus haute importance et qui résout la difficulté la plus grande en ce qui est de la question des enfants morts sans baptême. « Il est vrai que les enfants non baptisés sont séparés de Dieu quant à cette union qui est par la gloire ; mais ils ne sont pas entièrement séparés de lui » comme le sont les damnés de l'enfer. « Bien plus, ils lui sont unis par la participation des biens naturels. Et, par suite, ils pourront aussi se réjouir à son sujet par la connaissance et l'amour d'ordre naturel ». Nous voyons, ici, expressément confirmé par saint Thomas, que tout ce qui est du bonheur naturel à l'homme dans l'harmonie parfaite de sa nature, soit au point de vue physique, soit au point de vue intellectuel, soit au point de vue moral ; en ce qu'il a d'ailleurs de plus élevé et qui est la connaissance et l'amour de Dieu, sera le partage des enfants morts sans baptême. Et ceci est souverainement à retenir pour la justification de l'ordre providentiel au point de vue de la raison, comme nous avons eu plusieurs fois l'occasion de le faire remarquer, au cours de notre commentaire de la *Somme théologique*.

Nous avons maintenant sous nos yeux tout ce qu'il importait de connaître, dans l'étude des questions qui nous occupent en ce moment, au sujet des peines des âmes séparées. Nous pouvons donc reprendre la suite du *Supplément*. Et la première question qui se présente est précisément la question des suffrages destinés à abréger la peine des défunts.

QUESTION LXXI

DES SUFFRAGES POUR LES MORTS

Cette question comprend quatorze articles :

1° Si les suffrages qui sont faits par un peuvent servir à un autre?
2° Si les morts peuvent être aidés par les œuvres des vivants?
3° Si les suffrages faits par les pécheurs servent aux morts?
4° Si les suffrages faits pour les morts servent à ceux qui les font?
5° Si les suffrages servent à ceux qui sont dans l'enfer?
6° S'ils servent aux âmes qui sont dans le purgatoire?
7° S'ils valent pour les enfants qui sont dans le limbe?
8° S'ils valent en quelque manière pour ceux qui sont dans la patrie?
9° Si la prière de l'Église et le sacrifice de l'autel, et l'aumône servent aux défunts?
10° Si les indulgences que fait l'Église leur servent?
11° Si le culte des reliques leur sert?
12° Si les suffrages servent plus à celui pour qui on les fait qu'aux autres?
13° Si les suffrages faits pour un grand nombre valent autant pour chacun que s'ils étaient faits pour chacun en particulier?
14° Si les suffrages communs valent autant à ceux pour qui ne sont pas faits des suffrages spéciaux, que valent à ceux pour qui ils sont faits les suffrages spéciaux et communs tout ensemble?

L'auteur du *Supplément* a ici réuni en une seule question semblable aux questions de la *Somme théologique* et formant, en elle, quatorze articles distincts, ce qui, dans le Commentaire des *Sentences*, constituait aussi une seule question, la question 2 de la distinction XLV, mais divisée, selon la méthode du Commentaire, en quatre articles, comprenant : le premier, quatre sous-questions, ou *questiunculae :* le second, quatre autres sous-questions, ici, les articles 5-8 ; le troisième, trois sous-questions, qui sont, ici, les articles 9, 10, 11 ; le quatrième,

trois autres sous-questions, qui sont, ici, les articles 12, 13, 14. — Ces quatre groupes étaient ainsi distribués par saint Thomas : valeur des suffrages de l'un pour les autres ; à qui ces suffrages servent ; quels sont les suffrages qui servent ; valeur de ces suffrages pour ceux qui en sont l'objet. Il serait superflu de s'attarder à faire remarquer l'importance de la question actuelle. C'est, par excellence, la question de ce qui a pu être appelé dans le langage catholique la fête des morts ou des âmes du purgatoire en ce qui est du secours que nous pouvons leur apporter. — Venons tout de suite à l'article premier.

Article Premier.

Si les suffrages faits par un peuvent servir à un autre.

Quatre objections veulent prouver que « les suffrages faits par un ne peuvent pas servir à un autre ». — La première cite le mot de l'Épître « *aux Galates*, ch. VI (v. 8) : *Ce que l'homme aura semé, il le récoltera*. Or, si l'un obtenait le fruit des suffrages d'un autre, il récolterait ce qu'un autre aurait semé. Donc nul ne peut avoir le fruit des suffrages d'un autre ». — La deuxième objection déclare qu' « il est de la justice de Dieu, que chacun reçoive selon ses mérites ; d'où il est dit dans le psaume (LXI, v. 13) : *Vous rendrez à chacun selon ses œuvres*. Or, il est impossible que la justice de Dieu soit en défaut. Donc il est impossible que l'un soit aidé par les suffrages d'un autre ». — La troisième objection dit que « c'est pour la même raison qu'une œuvre est méritoire et louable ; savoir : en tant que volontaire. Or, l'œuvre de l'un ne fait pas que l'autre soit loué. Donc l'œuvre de l'un ne peut pas être méritoire pour un autre ». — La quatrième objection fait observer qu' « il appartient à la justice de rendre semblablement le bien pour le bien et le mal pour le mal. Or, nul n'est puni pour le mal d'un autre ; bien plus, il est dit dans Ézéchiel, ch. XVIII (v. 20) : *l'âme qui aura péché, c'est elle-même qui mourra*. Donc l'un n'est pas aidé non plus par le bien de l'autre ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier oppose qu' « il est dit dans le psaume (CXVIII, v. 63) : *Je participe de tous ceux qui vous craignent*, etc. » — Le second argument en appelle à ce que « tous les fidèles unis par la charité sont *membres d'un seul corps l'Église* (cf. *aux Romains*, ch. XII, v. 5). Donc un homme peut être aidé par les mérites d'un autre ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « notre acte peut valoir pour deux choses : premièrement, à l'effet d'acquérir un certain état, comme par l'œuvre méritoire l'homme acquiert l'état de la béatitude ; secondement, en vue de quelque chose qui suit un état, comme l'homme par quelque acte mérite une certaine récompense accidentelle ou la rémission de la peine. Et soit pour l'une soit pour l'autre de ces choses, notre acte peut valoir de deux façons : par voie de mérite ; et par voie de prière. Or, il y a cette différence, entre ces deux voies, que le mérite s'appuie sur la justice ; tandis que celui qui prie obtient ce qu'il demande de la seule libéralité de celui qu'il prie.

Et donc il faut dire que l'œuvre de l'un ne peut en aucune manière valoir à un autre pour l'obtention de l'état par voie de mérite, en ce sens que par les œuvres que je fais moi-même un autre mérite la vie éternelle. C'est qu'en effet, le sort de la gloire est rendu selon la mesure de celui qui reçoit : or, chacun est disposé par son acte à lui, non par l'acte d'un autre ; à parler de la disposition qui rend digne de la récompense. Mais, par voie de prière, même en ce sens qui est de l'état à obtenir, l'œuvre de l'un peut valoir à un autre, tant qu'il est sur cette terre : et, par exemple, l'un peut obtenir à un autre la première grâce. Comme, en effet, l'obtention de la prière dépend de la libéralité de Dieu que l'on prie, cette obtention de la prière peut s'étendre à tout ce qui est soumis à l'ordre de la puissance divine.

Mais quant à ce qui suit ou est accessoire à l'état, l'œuvre de l'un peut valoir à un autre non seulement par voie de prière, mais aussi par voie de mérite. Et cela se produit d'une double manière. — Ou par la communication dans la racine de l'œuvre, et c'est la charité dans les œuvres méritoires. Il suit de là que tous ceux qui sont unis entre eux par la charité retirent un

certain avantage de leurs œuvres réciproques : avec ceci pourtant que l'avantage se mesure à l'état d'un chacun ; car, même dans la patrie, chacun se réjouira des biens d'autrui. Et de là vient que parmi les articles de foi se trouve *la communion des saints*. — D'une autre manière, par l'intention de celui qui agit, lequel fait certaines œuvres spécialement dans ce but pour qu'elles servent à tels sujets déterminés. D'où il suit que ces œuvres deviennent en quelque manière la propriété de ceux pour qui elles sont faites, comme leur étant conférées par celui qui les a faites. Et donc elles peuvent valoir soit pour l'acquittement de la satisfaction, soit pour toute autre chose de ce genre qui ne change pas l'état ».

Il eût difficile de mettre en plus vive lumière la possibilité des suffrages et aussi leur nature ou leurs divers modes.

L'*ad primum* dit que « cette moisson » ou cette récolte dont parlait le texte cité par l'objection, « est la perception de la vie éternelle ; comme il est marqué en saint Jean, ch. IV (v. 36) : *Celui qui moissonne rassemble le fruit pour la vie éternelle*. Et le sort de la vie éternelle n'est donné à quelqu'un que pour ses œuvres personnelles. C'est qu'en effet, bien que quelqu'un obtienne à un autre de parvenir à la vie éternelle, jamais cependant cela ne se fait sinon par l'entremise des œuvres personnelles » : il faut que celui qui doit avoir la vie éternelle la mérite par ses propres actions faites dans la grâce de Dieu ; « et à la prière de quelqu'un est donnée à un autre la grâce par laquelle celui-ci méritera la vie éternelle ». Si donc nul, en dehors du Christ, ne peut mériter d'un mérite condigne la vie éternelle à quelqu'un, tous ceux qui sont dans la grâce de Dieu peuvent intervenir auprès de Lui, par leurs prières, à l'effet d'obtenir à quelqu'un la grâce qui lui donnera de mériter la vie éternelle. Et l'on voit, par là, le prix d'un tel suffrage ; mais qui ne peut valoir, comme il a été dit, que pour ceux qui sont encore sur la terre et qui ont besoin de recevoir la grâce, s'ils ne l'ont pas encore, ou d'y persévérer jusqu'à la fin, s'ils l'ont déjà.

L'*ad secundum* répond que « l'œuvre qui est faite pour quelqu'un devient la propriété de celui pour qui elle est faite. Et,

semblablement, l'œuvre qui appartient à celui qui ne fait qu'un avec moi, est aussi à moi en quelque manière. Il n'est donc pas contre la justice divine, si l'un perçoit le fruit des œuvres faites par celui qui est un avec lui dans la charité ou des œuvres qui ont été faites pour lui. Et cela même arrive selon la justice humaine, que la satisfaction de l'un soit acceptée pour l'autre ».

L'ad *tertium* fait observer que « la louange n'est donnée à quelqu'un qu'en raison de l'ordre qu'il a à son acte; et, aussi bien, la louange se rapporte à quelque chose ou appartient à la relation, comme il est dit au livre I de l'*Éthique* (ch. XII, n. 2; de S. Th., leç. 18). Et parce que de l'œuvre d'un autre nul n'est rendu ou n'est montré disposé bien ou mal à quelque chose, de là vient que nul n'est loué pour les œuvres d'un autre; si ce n'est accidentellement, selon que lui-même est d'une certaine manière cause de ces œuvres en prêtant son conseil ou son secours, ou en poussant à les faire, ou en toute autre manière. Mais l'œuvre est méritoire à quelqu'un, non seulement eu égard à sa disposition, mais aussi quant à quelque chose qui suit sa disposition ou son état, comme on le voit par ce qui a été dit ».

L'*ad quartum* déclare que « enlever à quelqu'un ce qui lui est dû, cela répugne directement à la justice. Mais donner à quelqu'un ce qui ne lui est pas dû n'est pas contraire à la justice; c'est dépasser les limites de la justice : et c'est de la libéralité. D'autre part, quelqu'un ne pourrait être lésé des maux d'un autre que s'il lui était enlevé quelque chose de ce qui est à lui. Et c'est pourquoi il ne convient pas que quelqu'un soit puni pour les péchés d'un autre, comme il convient qu'il tire avantage des biens d'autrui ».

Il est donc vrai que les suffrages ou les prières et les bonnes œuvres des uns peuvent servir ou profiter aux autres. — Mais sera-t-il possible qu'il en soit ainsi des suffrages des vivants par rapport aux morts. Saint Thomas l'examine et va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si les morts peuvent être aidés par les œuvres des vivants?

Quatre objections veulent prouver que « les morts ne peuvent pas être aidés par les œuvres des vivants ». — La première cite la parole de « l'Apôtre, dans la seconde Épître *aux Corinthiens*, ch. v (v. 10) » où il est « dit : *Nous tous devons paraître devant le tribunal du Christ pour que chacun reçoive ce qu'il a personnellement fait quand il vivait dans le corps.* Donc les choses qui se font après la mort de l'homme, quand il est hors de son corps, ne peuvent lui profiter en rien ». — La deuxième objection ajoute que « la même chose apparaît de ce qui se trouve dans l'*Apocalypse*, ch. xiv (v. 13) : *Bienheureux les morts qui meurent dans le Seigneur : car leurs œuvres les suivent* ». — La troisième objection déclare que « profiter d'une œuvre déterminée n'appartient qu'à ceux qui sont dans la voie » de la vie présente. « Or, les hommes après la mort ne sont déjà plus dans la voie », dans laquelle on peut progresser ; « car c'est d'eux qu'on entend ce qu'on lit dans le livre de Job, ch. xix (v. 8) : *Il a fermé mon chemin et je ne puis plus passer.* Donc les morts ne peuvent pas être aidés par les suffrages de quelqu'un ». — La quatrième objection arguë de ce que « nul n'est aidé par l'œuvre d'un autre, à moins qu'il n'y ait entre eux une certaine communication de vie. Or, il n'est aucune communication des morts aux vivants, d'après Aristote au livre I de l'*Éthique* (ch. xi, n. 5, 6; de S. Th., leç. 17). Donc les suffrages des vivants ne profitent pas aux morts ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier en appelle à ce qu' « on trouve dans le IIe livre des *Macchabées*, ch. xii (v. 46) : *Sainte et salubre est la pensée de prier pour les défunts, afin qu'ils soient absous de leurs péchés.* Or, cela serait inutile, s'ils n'en étaient pas aidés. Donc les suffrages des vivants servent aux morts ». — Le second argument cite « Saint Augustin, au livre *Du soin des morts* (ch. i) » où il est « dit : *Elle n'est pas*

petite l'autorité de l'Église universelle qui se manifeste dans cette coutume, que, dans les prières faites au Seigneur Dieu par le prêtre à l'autel, ait aussi sa place la recommandation des morts. Laquelle coutume a son origine des Apôtres eux-mêmes; comme le dit saint Jean Damascène, dans un sermon *sur les suffrages des morts*, s'exprimant ainsi : *Conscients des mystères, les disciples du Sauveur et les saints Apôtres établirent que dans les mystères redoutables et vivificateurs on ferait mémoire de ceux qui s'étaient endormis dans la foi.* Ce qu'on voit aussi par saint Denys, au dernier chapitre de *la Hiérarchie ecclésiastique*, où il rappelle le rite dont on usait dans la primitive Église en priant pour les morts; et où saint Denys affirme aussi que les suffrages des vivants servent aux morts. Donc il faut le croire sans aucun doute. *Ergo hoc indubitanter credendum est* ». Et on remarquera la fermeté et la netteté de cette conclusion posée déjà dans un argument *sed contra.*

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la charité, qui est le lien unissant les membres de l'Église, ne s'étend pas seulement aux vivants, mais aussi aux morts qui décèdent dans la charité : la charité, en effet, ne se termine pas à la vie du corps; car *la charité ne disparaît jamais*, I *aux Corinthiens*, ch. XIII (v. 8). Semblablement aussi les morts vivent dans les mémoires des hommes vivants; et, par suite, les vivants peuvent diriger vers eux leur intention. Et, ainsi, les suffrages des vivants servent aux morts, d'une double manière, comme, du reste, aux vivants », ainsi qu'il a été dit à l'article précédent : et en raison de l'union de la charité; et en raison de l'intention dirigée vers eux. — « Toutefois, il ne faut pas croire que les suffrages des vivants aient une valeur pour les morts, de telle sorte que leur état soit changé de la misère à la félicité, ou inversement. Mais ils valent pour la diminution de la peine, ou autre chose de ce genre, qui ne change pas l'état du mort », en ce qui est de sa damnation ou de son salut.

L'*ad primum* déclare que « l'homme, quand il vivait dans le corps, a mérité que ces suffrages aient une valeur pour lui après la mort. Et c'est pourquoi, si, après la mort, il est aidé

par eux, cela provient de ce qu'il fit quand il vivait dans le corps. — On peut dire aussi, selon saint Jean Damascène, dans le sermon précité (à l'argument *sed contra*) qu'il faut entendre la parole de l'Apôtre quant à la rétribution qui se fera au jugement dernier, qui portera sur l'éternelle gloire ou l'éternelle misère, dans laquelle chacun recevra seulement conformément à ce qu'il fit lui-même quand il vivait dans le corps. Mais, en attendant, ils peuvent être aidés par les suffrages des vivants ».

L'*ad secundum* fait observer que « ce texte » de l'*Apocalypse* cité dans l'objection « parle expressément de la suite de l'éternelle rétribution : ce qui se voit par les paroles qui débutent : *Bienheureux les morts*, etc. — On peut dire aussi que les œuvres faites pour eux leur appartiennent en quelque sorte, comme il a été dit (art. précéd.) ».

L'*ad tertium* répond que « si les âmes, après la mort, ne sont plus, d'une façon pure et simple, dans l'état de la voie, elles le sont sous un certain rapport; savoir : en tant que leur progrès » ou leur marche en avant « est retardé de la rétribution dernière. Et c'est pourquoi leur voie est fermée tout autour purement et simplement, de telle sorte qu'elles ne puissent pas ultérieurement être changées par certaines œuvres selon l'état de félicité et de misère. Mais elle n'est point fermée de telle sorte que pour autant qu'elles sont détenues en deçà de la rétribution dernière, elles ne puissent pas être aidées par les autres; car, sous ce rapport, elles sont encore dans la voie ».

L'*ad quartum* dit que « si la communication des œuvres de la cité dont parle Aristote ne peut pas être des morts aux vivants, parce que les morts sont en dehors de la vie de la cité; la communication peut exister cependant quant aux œuvres de la vie spirituelle, qui est par la charité envers Dieu *en qui vivent les esprits des morts* » (Cf. le Processionnal des Frères-Prêcheurs, Office pour la sépulture des défunts, dans l'une des Oraisons).

Entre les vivants et les morts qui ont quitté cette vie en grâce avec Dieu, peut exister et existe, en effet, selon que les

vivants, eux-mêmes en grâce avec Dieu, le désirent, une communauté de rapports, d'ordre spirituel, qui permet aux vivants de transférer aux morts, selon qu'il leur plaît, le fruit de leurs bonnes œuvres. Par un acte de leur volonté, ils peuvent leur appliquer ce fruit et les en rendre bénéficiaires. — En serait-il de même s'il s'agissait de vivants sur cette terre qui seraient en état de péché et n'auraient point la grâce de Dieu? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article III.

Si les suffrages faits par les pécheurs servent aux morts?

Quatre objections veulent prouver que « les suffrages faits par les pécheurs ne servent pas aux morts ». — La première en appelle au mot que « nous lisons dans saint Jean, ch. IX (v. 31) : *Dieu n'exauce point les pécheurs*. Or, si leurs prières servaient à ceux pour qui ils prient, ils seraient exaucés par Dieu. Donc les suffrages faits par eux ne servent pas aux morts ». — La deuxième objection arguë de ce que « saint Grégoire, dans le *Pastoral* (I p., ch. XI), dit que *si celui qui déplaît est envoyé pour intercéder, il provoque à des choses pires la colère de celui qu'il approche*. Or, tout pécheur déplaît à Dieu. Donc par les suffrages des pécheurs, Dieu n'est point fléchi à la miséricorde. Et c'est pourquoi de tels suffrages ne servent pas ». — La troisième objection dit que « l'œuvre de quelqu'un semble être plus fructueuse à celui qui la fait qu'à un autre. Or, le pécheur, par ses œuvres, ne mérite rien pour soi. Donc bien moins encore peut-il mériter pour un autre ». — La quatrième objection déclare que « toute œuvre méritoire doit être vivifiée, c'est-à-dire *informée par la charité* (cf. *1ª-2ªe*, q. 114, art. 4). Or, les œuvres faites par les pécheurs sont mortes. Donc les morts pour qui elles sont faites ne peuvent pas être aidés par elles ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier fait observer que « nul ne peut savoir d'un autre avec certitude s'il est en état

de péché ou de grâce (cf. *1ª - 2ªᵉ*, q. 112, art. 5). Si donc valaient seulement les suffrages faits par ceux qui sont en état de grâce, l'homme ne pourrait pas savoir par qui il aurait des suffrages pour ses défunts. Et, ainsi, beaucoup seraient détournés de procurer des suffrages ». — Le second argument rappelle que « comme le dit saint Augustin, dans la lettre » du texte des *Sentences* (dist. XLV ; et la citation est tirée de *l'Enchiridion*, chap. cx), « un mort est aidé par les suffrages, selon que, tandis qu'il vivait » sur cette terre, « il mérita d'être aidé après sa mort. Donc la valeur des suffrages se mesure à la condition de celui pour qui ils sont faits. Et, par suite, il ne diffère pas qu'ils soient faits par les bons ou par les méchants ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « dans les suffrages qui se font par les méchants, deux choses peuvent être considérées — Premièrement, l'œuvre elle-même accomplie : comme le sacrifice de l'autel. Et parce que nos sacrements ont d'eux-mêmes leur efficace, en dehors de l'œuvre de celui qui agit, qu'ils réalisent également, quels que soient ceux qui les font : de ce chef, les suffrages faits par les méchants servent aux morts. — D'une autre manière, quant à celui qui fait l'œuvre. Et de ce chef, il faut distinguer. Parce que l'œuvre du pécheur qui fait les suffrages peut être considérée, d'une première manière, selon qu'elle est son œuvre. Et, sous ce jour, elle ne peut être en rien méritoire ni pour lui, ni pour autrui. D'une autre manière, en tant qu'elle est d'un autre. Ce qui arrive de deux manières. D'abord, en tant que le pécheur qui fait les suffrages gère la personne de toute l'Église : comme le prêtre quand il dit dans l'église les prières pour les morts. Et parce que celui-là est tenu pour faire une chose, au nom ou à la place de qui elle est faite, comme on le voit par saint Denys, au chapitre XIII de la *Hiérarchie céleste* : de là vient que les suffrages d'un tel prêtre, bien qu'il soit pécheur, profitent aux défunts. D'une autre manière, quand il agit comme instrument d'un autre. Car l'œuvre de l'instrument est plutôt de l'agent principal. Il suit de là que même si celui qui agit comme instrument d'un autre n'est pas en état de mériter, toutefois son action peut être méritoire en raison de l'agent

principal : comme si un serviteur en état de péché accomplit n'importe quelle œuvre de miséricorde sur l'ordre de son maître qui a la charité. Par conséquent, lorsque quelqu'un qui décède dans la charité ordonne que des suffrages soient faits pour lui, ou qu'un autre l'ordonne ayant la charité, ces suffrages valent pour le défunt, bien que ceux par qui ils sont faits soient en état de péché. Toutefois, ils auraient plus de valeur si ceux par qui ils sont faits étaient dans la charité; parce qu'alors ces œuvres seraient méritoires des deux côtés ». — Nous retrouvons ici la doctrine que nous avons exposée à propos de l'intention du prêtre qui célèbre une messe (cf. Troisième Partie, q. 79, art. 5). Ce prêtre peut être considéré comme gérant la personne de toute l'Église, comme agissant en son nom propre, ou comme agissant au nom de quelqu'un qui le mande. Seule, l'action considérée comme faite en son nom propre dépend de ses dispositions personnelles. Sous le premier et le dernier aspect, elle dépend des dispositions d'autrui, sans que ses dispositions à lui puissent en rien l'infirmer, si elles sont mauvaises; bien qu'elles puissent y ajouter, si elles sont bonnes et qu'il joigne son fruit à celui des autres.

L'*ad primum* dit que « la prière faite par le pécheur, quelquefois n'est pas de lui, mais d'un autre ». Et, à ce titre, elle est digne d'être exaucée par Dieu. — Cependant, quelquefois Dieu exauce même les pécheurs, savoir quand les pécheurs demandent à Dieu quelque chose qui lui agrée. C'est qu'en effet, Dieu pourvoit de ses biens non seulement les justes, mais aussi les pécheurs, comme il est dit en saint Mathieu, chap. v (v. 45) : non, il est vrai, en raison de leurs mérites, mais en raison de sa clémence. Et voilà pourquoi, sur le mot cité de saint Jean, ch. IX (v. 31), *Dieu n'exauce pas les pécheurs*, la glose dit que » celui qui l'a proféré, savoir l'aveugle miraculeusement guéri, parle « comme *quelqu'un qui n'est pas oint*, c'est-à-dire qui n'a pas encore la vue parfaite ».

L'*ad secundum* accorde que « du côté de ce qui déplaît, la prière du pécheur n'est pas agréée ; mais, cependant, en raison d'un autre, au nom ou sur l'ordre de qui il agit, la prière peut être agréée de Dieu ».

L'*ad tertium* souligne que « si le pécheur qui fait ces sortes de suffrages n'en retire aucun avantage, cela vient de ce que, en raison de son manque de disposition personnelle, il n'est pas capable d'un tel profit; mais à un autre qui est disposé, le suffrage peut valoir d'une certaine manière, ainsi qu'il a été dit ».

L'*ad quartum* fait remaquer que « si l'œuvre du pécheur n'est point vive, en tant qu'elle est de lui, elle peut l'être cependant en tant qu'elle est d'un autre, ainsi qu'il a été dit ».

Saint Thomas ajoute : « Mais parce que les raisons qui étaient en sens opposé, semblent conclure qu'il est indifférent que l'on assure les suffrages par des bons ou par des méchants, à cause de cela, il faut y répondre ». Nous avons donc ici deux réponses pour mettre au point les deux arguments *sed contra*.

L'*ad quintum* concède qu' « il n'est pas possible que quelqu'un sache, au sujet d'un autre, avec certitude, s'il est en état de grâce; mais il peut cependant le tenir avec probabilité par ce qu'il voit de lui au dehors : car *un arbre se connaît à son fruit*, comme il est dit en saint Matthieu, ch. VII (v. 16) ». Et cette connaissance probable suffit pour diriger dans la conduite ordinaire de la vie.

L'*ad sextum* déclare que « le suffrage, pour valoir à un autre, requiert de la part de celui pour qui il est fait, la capacité ou la réceptivité de cette valeur : c'est cela que l'homme a acquis par les œuvres personnelles qu'il a accomplies pendant sa vie; et c'est en ce sens que parle saint Augustin. Mais il requiert aussi la qualité de l'œuvre qui doit servir ou valoir. Et ceci ne dépend pas de celui pour qui l'œuvre est faite, mais plutôt de celui qui la fait, ou en l'exécutant, ou en la commandant ».

Même les œuvres accomplies par les pécheurs peuvent servir aux âmes des défunts. Les œuvres, quelles qu'elles soient, qui sont accomplies par les vivants et servent aux défunts, servent-elles aussi à ceux qui les font ou les accomplissent. C'est le dernier point qu'il fallait étudier, dans cette question des suffrages, en ce qui est des sujets qui accomplissent ces suffrages. Saint Thomas l'examine à l'article qui suit.

Article IV.

Si les suffrages que les vivants font pour les morts servent à ceux qui les font?

Trois objections veulent prouver que « les suffrages que les vivants font pour les morts, ne servent point à ceux qui les font ». — La première dit que « si quelqu'un acquittait la dette d'un autre, il ne serait pas lui-même, selon la justice humaine, tenu quitte de sa propre dette. Donc par cela que quelqu'un, en faisant des suffrages, paie la dette de celui pour qui il les fait, lui-même n'est pas tenu quitte de sa propre dette ». — La deuxième objection déclare que « chacun doit faire ce qu'il fait, du mieux qu'il peut. Or, il est mieux de prêter secours à deux qu'à un seul. Si donc celui qui par les suffrages acquitte la dette du mort est libéré de sa propre dette, il semble que jamais nul ne doit satisfaire pour soi, mais toujours pour un autre ». — La troisième objection fait observer que « si la satisfaction de quelqu'un satisfaisant pour un autre, servait également pour lui comme pour celui pour qui il satisfait, par la même raison elle vaudrait également pour un troisième, s'il satisfaisait pour celui-là en même temps; et, pareillement pour un quatrième; et ainsi de suite. Donc un seul par une satisfaction pourrait satisfaire pour tous. Ce qui est absurbe ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier en appelle à ce qu' « il est dit dans le psaume (XXXIV, v. 13) : *Ma prière se retournera dans mon sein*, Donc, par la même raison, les autres suffrages aussi qui se font pour les autres, servent à ceux qui les accomplissent ». — Le second argument est un texte de « saint Jean Damascène, dans le sermon *Sur ceux qui se sont endormis dans la foi* », où il « dit : *De même que celui qui veut oindre un infirme d'un onguent ou d'une huile sainte, d'abord participe lui-même à l'onction, et ensuite oint le malade; ainsi quiconque lutte pour le salut du prochain, se rend service d'abord à lui-même et au prochain ensuite.* Et, ainsi, est établi ce que nous cherchons ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « l'œuvre de suffrage qui se fait pour un autre, peut se considérer de deux manières. — D'abord, comme expiatoire de la peine par mode d'une certaine compensation, qui se considère dans la satisfaction. Et, de cette manière, l'œuvre de suffrage, qui est computée comme étant à celui pour qui on la fait, l'absout de la dette de la peine en tel mode qu'elle n'absout pas celui qui la fait de la dette de sa propre peine. Dans cette compensation, en effet, se considère l'égalité de la justice. Or, l'œuvre satisfactoire peut en telle sorte être égale à une obligation, qu'elle n'est plus égale à une autre : car l'obligation de deux péchés requiert une satisfaction plus grande que l'obligation d'un seul péché. — D'une autre manière, on peut considérer l'œuvre de suffrage en tant qu'elle est méritoire de la vie éternelle, ce qu'elle a pour autant qu'elle procède de la racine de la charité. Et, de ce chef, elle profite non seulement à celui pour qui elle est faite ; mais plus encore à celui qui la fait.

Et, par là », ajoute saint Thomas, « on voit la solution des objections. Les premières, en effet, procédaient de l'œuvre de suffrage, selon qu'elle est satisfactoire; et les autres, selon qu'elle est méritoire ». — La distinction si lumineuse donnée au corps de l'article montre, d'un mot, ce qu'avaient de vrai, dans leur conclusion, les deux groupes d'objections qui concluaient en sens inverse. Dans les unes et dans les autres se trouvait une part de vérité ; mais sous des jours différents.

Nous avons vu quels sont ceux qui peuvent faire les suffrages : suffrages, nous l'avons dit, qui, de soi, ou en raison de la charité, et, très spécialement par l'intention de celui qui les fait, sont ou peuvent être, au plus haut point, profitables aux défunts. — Mais quels sont les défunts qui peuvent en profiter. Sont-ce les damnés de l'enfer, les âmes du purgatoire, les enfants du limbe, les saints du paradis? C'est ce nouvel aspect de la question que nous devons maintenant examiner. Et, d'abord, si les suffrages profitent à ceux qui sont dans l'enfer? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article V.

Si les suffrages profitent à ceux qui sont dans l'enfer?

Cinq objections veulent prouver que « les suffrages profitent à ceux qui sont dans l'enfer ». — La première arguë de ce qu'on voit dans le second livre des *Macchabées*, ch. XII (v. 40), où « il est dit que *furent trouvés sous les tuniques de chacun des morts des objets consacrés provenant des idoles que la loi interdit aux Juifs ;* et, cependant, après (v. 43), il est ajouté que *Judas envoya douze mille drachmes d'argent à Jérusalem en offrande pour leurs péchés.* D'autre part, il est certain qu'ils avaient péché mortellement, agissant contre la loi ; et, par suite, ils avaient décédé en péché mortel ; et donc ils avaient été transportés en enfer. Par conséquent les suffrages profitent à ceux qui sont en enfer ». — La deuxième objection fait observer qu' « on trouve dans la lettre » du texte des *Sentences*, « tiré des paroles de saint Augustin (*Enchirid.*, ch. CX), *que ceux pour qui valent les suffrages en profitent ou pour que la rémission soit entière, ou pour que leur damnation soit plus supportable.* Or, ceux-là seuls qui sont dans l'enfer sont appelés damnés. Donc les suffrages profitent même à ceux qui sont dans l'enfer ». — La troisième objection cite un texte de « saint Denys, au chapitre dernier de la *Hiérarchie ecclésiastique* », où il est « dit : *Si les prières des justes maintenant et ici dans la vie présente sont efficaces, combien plus après la mort en ceux qui sont dignes des prières saintes* ; d'où l'on peut conclure que les suffrages servent plus aux morts qu'aux vivants. Or, ils servent aux vivants même s'ils sont dans le péché mortel, puisque chaque jour l'Église prie pour les pécheurs afin qu'ils se convertissent à Dieu. Donc ils valent aussi même pour les morts dans le péché mortel ». — La quatrième objection en appelle à ce qu' « on lit dans les *Vies des Pères* (liv. III), et saint Jean Damascène le rapporte aussi dans son sermon (*Sur ceux qui se sont endormis dans le Seigneur*), que Macaire ayant trouvé sur le chemin le crâne d'un défunt, fit une prière et demanda à ce crâne à qui

il avait appartenu, de qui il avait été la tête ; et la tête répondit qu'elle avait appartenu à un prêtre païen qui était damné dans l'enfer : et cependant il confessa que lui et les autres étaient aidés par la prière de Macaire. Donc les suffrages de l'Église profitent même à ceux qui se trouvent en enfer ». — La cinquième objection dit encore que « saint Jean Damascène, dans le même sermon, raconte que saint Grégoire, priant pour Trajan, entendit une voix venant de Dieu, qui disait : *J'ai entendu ta prière, et je donne le salut à Trajan.* Et de cela, comme le note saint Jean Damascène dans ce sermon, *sont témoins tout l'Orient et tout l'Occident.* Or, il est certain que Trajan avait été en enfer; parce qu'*il fit mourir de nombreux martyrs*, comme le dit saint Jean Damascène au même endroit. Donc les suffrages de l'Église valent même pour ceux qui sont en enfer ». Cette objection est fameuse. Et la réponse que saint Thomas donnera sera particulièrement à remarquer.

Des trois arguments *sed contra*, le premier cite un mot de « saint Denys, dans le chapitre VII de la *Hiérarchie ecclésiastique* », où il est « dit : *Le souverain prêtre ne prie pas pour les impurs : car en cela il se détournerait de l'ordre divin.* Et le commentateur (saint Maxime martyr ; cf. le bienheureux Albert le Grand, livre IV des *Sentences*, dist. XLVI, art. 3), dit, au même endroit, qu'*il ne demande pas la rémission pour les pécheurs, parce qu'il ne serait pas exaucé pour eux.* Donc les suffrages ne valent point pour ceux qui sont dans l'enfer ». — Le second argument est un texte de « saint Grégoire, au livre XXXIV de ses *Morales* », où il est « dit : *La cause est la même de ce qu'il ne sera point prié alors*, c'est-à-dire, après le jour du jugement, *pour les hommes condamnés au feu éternel, que maintenant de ce qu'il n'est point prié pour le diable et ses anges députés au supplice éternel. Laquelle cause est aussi la même maintenant, de ce que les saints ne prient pas pour les hommes défunts infidèles et impies, parce que au sujet de ceux qu'ils savent être déjà condamnés au supplice éternel, ils évitent de voir le mérite de leur prière rejeté devant la face du juste Juge.* Donc les suffrages ne valent point pour ceux qui sont dans l'enfer ». — Le troisième argument reproduit un texte qui est « dans la lettre des *Sentences*, tiré

des paroles de saint Augustin (serm. CLXXII) : Pour ceux-là qui sortent du corps sans la foi qui opère par la charité, *et les sacrements de cette foi, c'est en vain que de tels offices leur sont rendus par les leurs*. Or, tous les damnés sont dans ce cas. Donc pour eux les suffrages n'ont pas d'effet ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « au sujet des damnés qui sont en enfer, il y a une double opinion.

Quelques-uns, en effet (Prépositivus, Guillaume d'Auxerre ; cf. le bienheureux Albert le Grand, dist. XLV, art. 3) ont dit qu'il fallait faire une double distinction. — D'abord, quant au temps, disant qu'après le jour du jugement, nul de ceux qui seront en enfer ne sera aidé par les suffrages ; mais avant le jour du jugement, quelques-uns seront aidés par les suffrages de l'Église. — D'une autre manière, ils distinguaient quant aux personnes qui sont détenues dans l'enfer. Ils disaient que quelques-uns parmi ceux-là sont très mauvais, savoir ceux qui sont décédés sans la foi et les sacrements de l'Église. Et, à ceux-là, parce qu'ils n'appartinrent à l'Église ni comme mérite ni comme nombre, les suffrages de l'Église ne peuvent pas être utiles. Il en est d'autres qui ne sont pas très mauvais, savoir ceux qui appartiennent à l'Église comme nombre, ayant la foi, recevant les sacrements et accomplissant quelques œuvres du genre des œuvres bonnes. A ceux-là les suffrages de l'Église doivent servir.

Mais un doute se présentait à ceux qui soutenaient ce sentiment, doute qui les troublait. Il semblait, en effet, suivre de là, étant donné que la peine de l'enfer est finie comme intensité, bien qu'elle soit infinie en durée, que la multiplication des suffrages pouvait enlever totalement la peine ; ce qui est l'erreur d'Origène.

Et c'est pourquoi ils voulurent de multiple manière échapper à cet inconvénient.

Prépositivus (cf. *Somme*, chap. *Du feu du purgatoire*, etc.) dit que les suffrages peuvent être multipliés pour les damnés jusqu'à les rendre exempts de toute peine, non pas d'une façon pure et simple, comme l'affirme Origène, mais pour un temps, c'est-à-dire jusqu'au jour du jugement : alors, en effet, les

âmes unies de nouveau aux corps seront rejetées dans les peines de l'enfer, sans espoir de pardon. — Mais cette opinion semble répugner à la divine Providence, qui ne laisse rien sans que ce soit ordonné, dans les choses. Or, la faute ne peut être ordonnée ou rétablie dans l'ordre que par la peine. Par conséquent, il ne peut pas être que la peine soit enlevée sans qu'auparavant la coulpe soit expiée. Et c'est pourquoi, la coulpe demeurant toujours dans les damnés, leur peine ne sera en aucune manière interrompue.

A cause de cela, les tenants de Gilbert de la Porrée (cf. ce qu'en dit le B. Albert le Grand, dist. XLVI, art. 2) trouvèrent un autre mode, disant que pour la diminution des peines par les suffrages, il en est comme pour la division des lignes; lesquelles, bien que finies, peuvent cependant être divisées à l'infini et ne sont jamais détruites par la division, la division se faisant non selon la même quantité, mais selon la même proportion : comme si, d'abord, on enlève la quatrième partie du tout, et, ensuite, la quatrième partie de cette quatrième partie, et, de nouveau, la quatrième partie de cette quatrième partie, et ainsi de suite à l'infini. Et, semblablement, ils disent que par le premier suffrage est diminuée une certaine partie de la peine, et par le second une partie de ce qui demeure selon la même proportion. — Mais ce mode est en défaut de multiple manière. Premièrement, parce que la division infinie qui convient à la quantité continue ne semble pas pouvoir être transférée à la quantité spirituelle. Secondement, parce qu'il n'est pas de raison pour que le second suffrage diminue moins de la peine que le premier, s'il a la même valeur. Troisièmement, parce que la peine ne peut pas être diminuée, sans que soit diminuée aussi la coulpe; comme, du reste, elle ne peut pas être enlevée sans que la coulpe soit enlevée. Quatrièmement, parce que dans la division de la ligne on arrive enfin à ce qui n'est plus sensible : car le corps sensible ou physique n'est pas divisible à l'infini. Et, ainsi, il s'ensuivrait qu'après de nombreux suffrages, la peine qui demeurerait, en raison du peu qu'elle aurait ne serait plus sentie et ne serait plus une peine.

A cause de cela, d'autres trouvèrent un autre mode. Guil-

Universitas Ottaviensis

laume d'Auxerre, en effet, dit que les suffrages servent aux damnés non pour la diminution de la peine ou pour son interruption, mais pour le réconfort du patient; comme si l'homme portait un lourd fardeau et que son visage fût aspergé d'eau fraîche : de la sorte, en effet, il serait réconforté pour mieux porter son fardeau, bien que le fardeau ne fût devenu en rien plus léger. — Mais cela, non plus, ne peut pas être. C'est qu'en effet, le feu éternel pèse plus ou moins au sujet selon le mérite de la coulpe. Et de là vient que le même feu torture plus les uns et moins les autres. Puis donc que la coulpe du damné demeure inchangée, il ne se peut pas qu'il porte plus légèrement la peine.

De plus, cette opinion est présomptueuse, comme contraire aux paroles des saints ; elle est vaine, aussi, n'étant appuyée d'aucune autorité ; et, en plus, irrationnelle. Soit parce que les damnés dans l'enfer sont en dehors du lieu de la charité, selon laquelle les œuvres des vivants sont communiquées aux défunts. Soit parce qu'ils sont parvenus totalement au terme de la voie, recevant la rétribution due à leurs mérites, comme aussi les saints qui sont dans la patrie. Et, en effet, ce qu'il leur reste encore de peine ou de gloire en raison du corps, ne leur donne pas la raison de voyageurs ou d'êtres qui sont dans la voie : parce que la gloire existe essentiellement et radicalement dans l'âme; et il en est de même de la misère des damnés. Il suit de là que la peine des damnés ne peut pas être diminuée, pas plus que la gloire des saints ne peut être augmentée quant à la récompense essentielle.

Toutefois, le mode qui est affirmé par quelques-uns, que les suffrages servent aux damnés, pourrait, d'une certaine manière, être soutenu : de telle sorte qu'on dise que ces suffrages ne servent ni quant à la diminution de la peine ou à son interruption, ou quant à la diminution du sens de la peine ; mais parce que, en raison de ces suffrages, une certaine matière de douleur est enlevée aux damnés, celle qu'ils pourraient avoir s'ils se voyaient à ce point abandonnés que nul n'aurait plus aucun soin d'eux : laquelle matière de douleur est enlevée alors que des suffrages se font pour eux. — Mais cela même ne

peut être selon la loi commune. Et, en effet, comme le dit saint Augustin au livre *Du soin pour les morts* (ch. XIII), ce qui est vrai surtout des damnés : *Les esprits des défunts se trouvent en un lieu où ils ne voient rien de ce qui se fait ou de ce qui arrive parmi les hommes en cette vie.* Et, par suite, quand des suffrages se font pour eux, ils ne le connaissent pas ; à moins que par-dessus la loi commune ce remède ne soit donné par Dieu à quelques-uns parmi les damnés : parole ou hypothèse qui est entièrement incertaine.

Aussi bien, il est plus sûr de dire purement est simplement que les suffrages ne servent pas aux damnés ; et l'Église n'a pas l'intention de prier pour eux comme on le voit dans les textes qui ont été cités » dans les arguments *sed contra.*

L'*ad primum* explique le fait dont parlait l'objection. « Ces objets provenant des idoles ne furent pas trouvés sur ces morts de telle sorte qu'on eût la preuve qu'ils les portaient en l'honneur des idoles ; mais ils s'en étaient emparés comme vainqueurs, parce qu'ils leur étaient dus en vertu du droit de la guerre. Et cependant ils avaient péché véniellement d'un péché d'avarice. Aussi bien ils ne furent pas damnés dans l'enfer. Et, ainsi, les suffrages purent leur être utiles. — On peut dire encore, selon quelques-uns, que, dans la guerre, se voyant en danger, ils se repentirent du péché, conformément à cette parole du psaume (LXXVII, v. 34) : *Comme Il les mettait à mort, ils Le cherchaient.* Et ceci peut être soutenu avec probabilité. D'où il suit que l'oblation fut faite pour eux ».

L'*ad secundum* dit que « dans ces paroles » que citait l'objection, « la *damnation* est prise pour n'importe quelle punition » au sens du mot français *condamnation*, pour autant qu'on est condamné à subir une peine quelle qu'elle soit. « Et, dans ce sens, la damnation inclut aussi la peine du purgatoire, laquelle, quelquefois, est totalement expiée par les suffrages, et, quelquefois, non totalement, mais elle est diminuée ».

L'*ad tertium* précise que « si le suffrage est plus accepté pour le mort que pour le vivant, c'est parce que le mort en a davantage besoin ne pouvant pas se porter secours à lui-même comme le vivant. Mais le vivant est en meilleure condition

parce qu'il peut être transféré de l'état de coulpe mortelle à l'état de grâce ; chose qui ne peut pas se dire des morts. Et c'est pourquoi la cause n'est pas la même de prier pour les morts et pour les vivants ».

L'*ad quartum* déclare que « ce secours » dont il est parlé dans les *Vies des Pères*, « n'était pas que la peine des damnés fût diminuée, mais en cela uniquement, comme il est dit au même endroit, qu'à la prière de Macaire, il leur était concédé de se voir ; et en cela ils trouvaient une certaine joie, qui n'était point vraie, mais de pure imagination, pour autant que s'accomplissait ce qu'ils désiraient. C'est ainsi, du reste, que les démons sont dits se réjouir quand ils entraînent les hommes au péché, bien que, par là, leur peine ne soit en rien diminuée ; pas plus que n'est diminuée la joie des anges par cela qu'ils sont dits compatir à nos maux ».

L'*ad quintum* répond qu' « au sujet du fait de Trajan, on peut avec probabilité l'expliquer ainsi : qu'aux prières de saint Grégoire il aura été rappelé à la vie, et, ainsi, il aura obtenu la grâce, par laquelle il aura eu la rémission des péchés, et, par suite, l'immunité de la peine ; comme aussi on le voit pour tous ceux qui furent miraculeusement ressuscités des morts, parmi lesquels il est de fait que quelques-uns avaient été idolâtres et damnés. De tous ceux-là il faut dire semblablement qu'ils n'étaient pas députés finalement en enfer, mais selon la justice actuelle de leurs propres mérites. Mais selon des causes supérieures, pour lesquelles il était prévu » et préordonné par Dieu, « qu'ils seraient rappelés à la vie, il devait en être disposé autrement pour eux ».

Cette même réponse était ainsi formulée déjà par saint Thomas, dans son commentaire sur le premier livre des *Sentences*, dist. XLIII, q. 2, art. 2, *ad 5*. Dans l'objection, il avait rappelé qu' « aux prières de saint Grégoire, l'empereur Trajan, idolâtre, et, en raison de cela, damné dans l'enfer, fut, par le Seigneur, rappelé de l'enfer et rendu à la vie ». — Voici la réponse : « Il faut dire de même de Trajan qui peut-être après cinq cents ans a été ressuscité, et des autres qui ont été ressuscités après un jour. De tous, en effet, il faut dire qu'ils n'étaient

pas damnés finalement. Il était, en effet, dans la prescience de Dieu qu'à la prière des saints Il les rendrait à la vie. Et, ainsi, par libéralité de sa bonté, Il leur donna le pardon, bien qu'ils eussent mérité une peine éternelle ». — Dans les *Questions disputées*, *De la vérité*, q. 6, art. 6, au quatrième argument *sed contra*, saint Thomas devait rappeler le même fait et donner la même réponse. Il dit dans l'argument : « saint Grégoire pria pour Trajan et le délivra de l'enfer ». Et, dans la réponse : « Bien que Trajan fût dans le lieu des réprouvés, toutefois il n'était pas réprouvé purement et simplement. Car il était dans la prédestination de Dieu qu'il serait sauvé par les prières de saint Grégoire ».

Ici, dans l'article que reproduit le *Supplément*, saint Thomas donne une seconde réponse. — « On peut dire aussi, selon quelques-uns, que l'âme de Trajan ne fut pas purement et simplement déliée ou absoute de l'obligation de la peine éternelle; mais que sa peine fut suspendue pour un temps, c'est-à-dire jusqu'au jour du jugement. — Et, toutefois, il ne s'ensuit pas que cela se produise communément par les suffrages; parce que, autre chose sont les faits qui se produisent selon la loi commune, et autre chose ceux qui sont concédés individuellement, par privilège, à quelques-uns : comme *autres sont les limites des choses humaines, autres les signes ou miracles et prodiges des vertus divines*, ainsi que le dit saint Augustin, au livre *Du soin pour les morts* (ch. XVI) ».

Cette dernière remarque de saint Thomas vaut pour les deux hypothèses. Qu'il s'agisse d'une vraie libération, au sens de la première, ou d'une suspension temporaire, au sens de la seconde, il demeure toujours que nous sommes en présence d'un cas exceptionnel, et que ce n'est pas d'après lui qu'il faut apprécier les conditions fixées par la loi commune.

Des deux réponses qui ont été données, celle de la libération pure et simple est plus en harmonie avec la partie ou le sens du fait que la tradition attribue à saint Grégoire. Il y est dit, en effet, expressément, de la part de Dieu, s'adressant à saint Grégoire : *J'ai exaucé ta prière; et je donne le salut à Trajan.* Quant à l'hypothèse de la résurrection ou du retour à la vie

présente de l'âme de Trajan, séparée du corps depuis cinq cents ans, pour que Trajan pût faire un acte méritoire du pardon et de la vie éternelle, même après être mort dans le péché mortel et avoir vu son âme placée en enfer, — elle n'est pas plus difficile à admettre, comme le notait saint Thomas au premier livre des *Sentences*, que le retour à la vie des autres morts ressuscités après un ou plusieurs jours. Il est évident, en effet, que, pour Dieu, suivant le mot de saint Pierre (2e épître, ch. III, v. 8), *un jour est comme mille ans ;* et *mille ans, comme un jour*. — On peut se demander seulement s'il est nécessaire d'admettre que les âmes de ces défunts, prédestinées à retourner à la vie sur cette terre pour un temps plus ou moins long, aient été, pendant le temps où elles étaient ainsi séparées du corps, assignées à un des réceptacles déterminés pour les diverses âmes selon leurs divers mérites ; ou si, plutôt, elles ne seraient pas demeurées comme en suspens, tenues par Dieu lui-même dans une sorte de lieu intermédiaire ou neutre, jusqu'au moment où elles seraient de nouveau réunies à leur corps.

Ce que nous a dit ici saint Thomas de l'ordre de la prédestination divine suspendant l'arrêt final en raison de prières qui devraient être faites par des âmes saintes dans un avenir plus ou moins lointain, permettrait peut-être de ne pas tenir pour impossible le sentiment, qui, de par ailleurs, serait si consolant, d'après lequel Dieu appliquerait par avance, à telles ou telles âmes, les mérites de ces prières à venir selon qu'il peut lui plaire de les avoir pour agréables ; et, en raison de cela, accorderait à ces âmes pour lesquelles ces prières doivent être faites, une grâce de conversion, au moment de leur mort, qui les préserverait de la condamnation méritée par leur précédente vie. Ceci ne supposerait même pas l'exception plutôt rare et qui sort entièrement de la loi commune, qui est celle des cas de résurrection ou de retour à la vie mentionnée par saint Thomas. Ce serait un aspect particulier de l'universelle efficacité de la prière, fondé sur l'infinie miséricorde de Dieu et l'insondable profondeur du mystère de sa prédestination. Et, la chose ainsi entendue, il ne serait personne aucune, parmi ceux qui ont déjà vécu, en dehors du seul cas des réprouvés

que l'on saurait absolument être tels, pour qui l'on ne pût légitimement prier, non pas, peut-être, d'une prière officielle dans l'Église, quand il s'agit de ceux qui extérieurement sont morts avec les signes de l'impénitence finale, mais, au moins, d'une prière privée, surtout de la part des parents, des amis, de ceux qui leur tiennent de plus près et qui voudraient tant que l'infinie miséricorde de Dieu, en ce dernier instant si mystérieux qui précède la mort, se fût exercée en leur faveur. Toujours est-il qu'une prière ainsi faite ne saurait déplaire à Dieu et que l'acte de charité qu'elle implique ne saurait être perdu pour celui qui la fait.

Les suffrages n'ont pas de valeur pour les damnés de l'enfer. — Mais pour les âmes du purgatoire sont-ils de quelque effet, de quelque secours. Tel est l'objet de l'article qui suit.

Article VI.

Si les suffrages servent à ceux qui sont dans le purgatoire ?

Quatre objections veulent prouver que « les suffrages ne servent pas à ceux qui sont dans le purgatoire ». — La première rappelle que « le purgatoire est une partie de l'enfer », comme il a été dit plus haut. « Or, *dans l'enfer, il n'est pas de rédemption* (Offic. des Morts, dans le Bréviaire romain, resp. VII, aux Matines). Et le psaume (VI, v. 6) dit : *Dans l'enfer, qui dira vos louanges ?* Donc les suffrages ne servent point à ceux qui sont dans le purgatoire ». — La deuxième objection arguë de ce que « la peine du purgatoire est une peine finie. Si donc par les suffrages quelque chose de la peine est remis, les suffrages pourront tant se multiplier que toute la peine sera enlevée. Et, ainsi, le péché demeurera totalement impuni. Ce qui semble répugner à la justice divine ». — La troisième objection fait observer que « les âmes sont détenues dans le purgatoire, afin qu'une fois purifiées, là, elles parviennent pures au Royaume. Or, rien ne peut être purifié, s'il n'est soumis à

quelque action. Donc les suffrages faits par les vivants ne diminuent pas la peine du purgatoire ». — La quatrième objection dit que « si les suffrages valaient pour ceux qui sont dans le purgatoire, ces suffrages-là vaudraient surtout qui seraient faits, commandés par eux. Or, ceux-là ne valent pas toujours. Par exemple, si quelqu'un, à son décès, dispose que tant de suffrages soient faits pour lui, lesquels, s'ils étaient faits, suffiraient pour abolir toute la peine. Supposons donc que ces suffrages soient différés jusqu'à ce qu'il ait terminé sa peine, ces suffrages ne lui serviront de rien. Car on ne peut pas dire qu'ils lui servent avant d'être faits; et après qu'ils sont faits il n'en a plus besoin, ayant déjà terminé sa peine. Donc les suffrages ne valent point pour ceux qui sont dans le purgatoire ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier oppose qu' « il est dit dans la lettre » du texte des *Sentences*, « emprunté aux paroles de saint Augustin (*Enchirid.*, ch. cx), que les suffrages servent à ceux qui sont médiocrement bons ou mauvais » ; c'est-à-dire à ceux qui ne sont pas assez bons pour être au ciel, ni assez mauvais pour être en enfer. « Or, ceux-là sont ceux qui sont détenus dans le purgatoire. Donc, etc. » — Le second argument est un texte de « saint Denys, au chapitre VII de la *Hiérarchie ecclésiastique* », où il est « dit que *le prêtre divin, priant pour les morts, prie pour ceux qui vécurent saintement et cependant eurent quelques taches contractées par l'infirmité humaine*. Or, ceux-là sont détenus dans le purgatoire. Donc, etc. »

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la peine du purgatoire est en supplément de la satisfaction qui n'avait pas été pleinement achevée dans le corps. Et c'est pourquoi, étant donné, comme on le voit par ce qui a été dit (art. 1, *ad* 2; cf. q. 13, art. 2), que les œuvres de l'un peuvent valoir à un autre pour la satisfaction, qu'il s'agisse des vivants ou qu'il s'agisse des morts, il n'est pas douteux que les suffrages faits par les vivants servent à ceux qui sont dans le purgatoire ».

L'*ad primum* explique que « ce texte » cité par l'objection, « parle de l'enfer des damnés, où il n'y a aucune rédemption pour ceux qui sont finalement députés à une telle peine » cf.

art. précéd., *ad 5*). — On peut dire aussi, d'après saint Jean Damascène, dans le sermon *De ceux qui se sont endormis*, que ces textes doivent s'entendre selon les causes inférieures, c'est-à-dire, selon l'exigence des mérites de ceux qui sont députés aux peines. Mais, selon la miséricorde divine qui triomphe de tous les mérites, quelquefois, à la prière des justes, il en est disposé autrement que ne l'exprime la sentence des textes en question. Or, *Dieu change sa sentence, mais non son conseil*, comme le dit saint Grégoire (*Morales*, liv. XVI, ch. XXXVII). Aussi saint Jean Damascène apporte, à ce sujet, les exemples des Ninivites (Jonas, ch. III, v. 10), d'Achab (III des *Rois*, ch. XXI, v. 29) et d'Ézéchias (IV des *Rois*, ch. XX, v. 5, 6), en qui il apparaît que la sentence portée contre eux par Dieu fut changée par la miséricorde divine ».

L'*ad secundum* déclare qu' « il n'y a pas d'inconvénient à ce que, les suffrages étant multipliés, la peine de ceux qui sont en purgatoire soit annihilée. Il ne s'ensuit pas, en effet, que les péchés demeurent impunis ; car la peine de l'un assumée pour un autre est computée à cet autre ».

L'*ad tertium* répond que « la purification de l'âme par les peines du purgatoire n'est pas autre chose que l'expiation de l'obligation qui empêche de recevoir la gloire. Et parce que la peine que l'un souffre pour l'autre peut expier l'obligation de cet autre, comme il a été dit, il n'y a pas d'inconvénient si, par la satisfaction de l'un, l'autre est purifié ».

L'*ad quartum* fait observer que « les suffrages valent à un double titre : et comme œuvre de celui qui agit; et comme œuvre en elle-même. Et j'appelle », ajoute saint Thomas, « œuvre » en elle-même, ou œuvre « opérée », œuvre faite, « non seulement le sacrement de l'Église, mais l'effet que produit l'œuvre : c'est ainsi que de l'aumône faite suit le relèvement des pauvres et leur prière à Dieu. Semblablement, l'œuvre de celui qui agit peut être considérée du côté de l'agent principal, ou du côté de celui qui exécute » à titre d'instrument. « Et donc », poursuit le saint Docteur, « je dis qu'aussitôt que le mourant dispose que des suffrages étrangers soient faits pour lui, il obtient pleinement la récompense des suffrages quant à l'effi-

cace du suffrage qui se tirait de l'œuvre de celui qui agit comme agent principal. Mais quant à l'efficace des suffrages qui vient de l'œuvre faite, ou de l'œuvre de celui qui agit à titre d'instrument qui exécute, le fruit n'est point perçu avant que les suffrages soient faits. Et s'il arrive qu'il soit purifié de sa peine, auparavant, de ce chef il sera frustré du fruit des suffrages ; ce qui retombera sur ceux-là dont la faute l'aura frustré. Or, il ne répugne pas que quelqu'un soit frustré par la faute d'un autre dans les choses temporelles, et la peine du purgatoire est temporelle ; bien que s'il s'agit de la rétribution éternelle, nul ne peut être frustré sinon par sa propre faute » ou actuelle, ou originelle.

Aucun doute n'est possible sur la valeur des suffrages faits par les vivants au bénéfice des âmes du purgatoire. La raison théologique le montre en pleine clarté ; et la pratique de l'Église, en même temps que ses déclarations expresses font de cette vérité un véritable dogme de foi. Dans la profession de foi, cristallisant l'enseignement du concile de Trente, et imposée par le Pape Pie IV (13 nov. 1564), on lit cette déclaration : *Je tiens fermement que le purgatoire existe et que les âmes qui s'y trouvent détenues sont aidées par les suffrages des fidèles.* — Que penser de la valeur des suffrages en ce qui est des enfants qui sont au limbe? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article VII.

Si les suffrages valent pour les enfants qui sont au limbe?

Deux objections veulent prouver que « les suffrages valent pour les enfants qui sont au limbe ». — La première arguë de ce qu' « ils ne sont détenus qu'en raison du péché d'autrui. Donc il est souverainement convenable qu'ils soient aidés par les suffrages d'autrui ». — La seconde objection en appelle à ce qu' « on trouve dans la lettre » du texte des *Sentences* (dist. XLV), tiré des paroles de saint Augustin (*Enchyridion*, ch. cx), « que les

suffrages de l'Église, *pour ceux qui ne sont pas très mauvais, sont des propitiations*. Or, les enfants ne sont pas comptés parmi ceux qui sont très mauvais, puisque *leur peine est ce qu'il y a de plus doux, de plus léger, comme peine*. Donc les suffrages de l'Église sont un secours pour eux ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « on trouve » aussi « dans la lettre du texte des *Sentences*, tiré de saint Augustin (sermon CLXXII, chap. II), « que les suffrages ne servent pas à ceux *qui sont partis de ce monde sans la foi opérant par la dilection*. Donc les sufirages n'ont pas de valeur pour les enfants ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « les enfants non baptisés ne sont détenus au limbe que parce qu'ils sont en défaut par rapport à l'état de grâce. Puis donc que par les œuvres des vivants l'état des morts ne peut pas être changé, surtout quant au mérite de la récompense essentielle ou de la peine, les suffrages des vivants ne peuvent pas servir aux enfants qui sont dans le limbe ».

L'*ad primum* accorde que « le péché originel est de telle sorte qu'à son sujet on peut être aidé par autrui, mais, cependant, les âmes des enfants qui sont au limbe sont dans un tel état qu'elles ne peuvent pas être aidées : parce que, après cette vie, le temps n'est plus d'acquérir la grâce ».

L'*ad secundum* dit que « saint Augustin parle de ceux qui ne sont pas très mauvais mais qui sont baptisés. On le voit par ce qui précède le texte cité : *Lors donc que sont offerts pour tous les baptisés les sacrifices soit de l'autel soit de n'importe quelles aumônes*, etc. ».

Les suffrages des vivants ne peuvent être d'aucune utilité pour les enfants qui sont au limbe. Ces enfants sont pour jamais fixés hors de l'état de grâce ; et les suffrages n'ont de valeur qu'en fonction de cet état. — Mais s'il s'agit des saints qui sont dans la patrie, pouvons-nous dire que les suffrages leur soient de quelque utilité? Saint Thomas va nous répondre à l'article suivant, le dernier du groupe qui devait avoir trait à la question des bénéficiaires des suffrages.

Article VIII.

Si les suffrages servent en quelque manière aux saints qui sont dans la patrie?

Quatre objections veulent prouver que « les suffrages servent en quelque manière aux saints qui sont dans la patrie ». — La première cite ce qu' « on trouve dans la collecte de la messe (de S. André, postcommunion : *Comme ils* (les sacrements) *servent à vos saints pour la gloire ; ainsi, qu'ils nous soient utiles pour le salut*. Or, parmi les autres suffrages, le principal est le sacrement de l'autel. Donc les suffrages servent à ceux qui sont dans la patrie ». — La deuxième objection rappelle que « *les sacrements font ce qu'ils signifient* (cf. Troisième Partie, q. 62, art. 1, *ad* 2). Or, la troisième partie de l'hostie, savoir celle qui est mise dans le calice, signifie ceux qui vivent de la vie bienheureuse dans la patrie (cf. Troisième Partie, q. 83, art. 3, *ad 8*). Donc les suffrages de l'Église servent aussi pour les saints qui sont dans la patrie ». — La troisième objection déclare que « les saints ne se réjouissent pas seulement de leurs propres biens, mais aussi de ceux des autres ; aussi bien, est-il dit, en saint Luc, ch. xv (v. 10) : *La joie est aux anges de Dieu pour un pécheur qui fait pénitence*. Donc les bonnes œuvres des vivants augmentent la joie des saints qui sont dans la patrie. Et, par suite, de la sorte nos suffrages leur profitent ». — La quatrième objection en appelle à « saint Jean Damascène » qui, « dans le sermon *Sur ceux qui se sont endormis*, citant les paroles de saint Jean Chrysostome, dit : *Si les Gentils brûlent avec ceux qui sont partis ce qui était à eux, combien plus il convient que toi fidèle tu envoies avec le fidèle ses biens propres : non pour qu'ils soient consumés ceux-ci, comme les autres : mais pour lui donner ainsi une plus grande gloire : de telle sorte que si celui qui est mort fut pécheur, tu le délivres de ses péchés ; et s'il fut juste, tu ajoutes à la récompense et à la rétribution*. Et, ainsi, revient la même conclusion que précédemment ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier fait observer que

« dans la lettre, » du texte des *Sentences*, « on trouve, tiré de saint Augustin (Serm. CLIX) : *C'est une injure, dans l'Église, de prier pour un martyr, aux prières de qui nous devons nous recommander* ». — Le second argument dit que « le secours est pour celui qui est dans le besoin. Or, les saints dans la patrie n'ont besoin de rien. Donc ils ne sont pas aidés par les suffrages de l'Église ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « le suffrage, de sa nature, implique un secours. Or, le secours ne convient qu'à celui qui est en souffrance par quelque manque ou défaut; car nul ne peut être aidé si ce n'est en ce qui lui manque. Puis donc que les saints qui sont dans la patrie sont à l'abri et en dehors de toute indigence, *enivrés de l'abondance de la maison de Dieu* (psaume XXXV, v. 9), il ne leur convient pas d'être aidés par les suffrages ». Ce corps d'article, on le voit, n'a fait qu'appuyer sur le second argument *sed contra*, en le complétant par la notion même de suffrage, d'où il tire sa force.

L'*ad primum* explique qu' « il ne faut pas entendre ces sortes d'expressions » telle que celle que l'objection signalait, « comme si les saints dans la gloire trouvaient pour eux quelque profit à ce que nous commémorions leurs fêtes; mais parce que cela nous profite à nous-mêmes qui célébrons plus solennellement leur gloire. C'est ainsi que lorsque nous connaissons Dieu ou que nous le louons, sa gloire en quelque sorte augmente en nous; mais Dieu n'en reçoit rien en Lui-même : c'est nous qui recevons ».

L'*ad secundum* accorde que « les sacrements font ce qu'ils signifient; mais, cependant, ils ne causent pas toujours cet effet en ce dont ils sont la figure : sans quoi, du fait qu'ils signifient le Christ, ils causeraient quelque chose dans le Christ Lui-même; ce qui est absurde. Ils produisent leur effet en celui qui les reçoit, en vertu de cela même qui est signifié par le sacrement. Et, ainsi, il ne s'ensuit pas que les sacrifices offerts pour les fidèles défunts, profitent aux saints; mais parce que, en vertu des mérites des saints qui sont rappelés ou signifiés dans le sacrement, ils servent aux autres pour lesquels on les offre ».

L'*ad tertium* concède que « les saints qui sont dans la Patrie

se réjouissent de nos biens; mais cependant il ne s'ensuit pas que leur joie augmente formellement : elle n'augmente que matériellement. C'est qu'en effet toute passion augmente formellement selon la raison de son objet. Or, la raison, pour les saints, de se réjouir de tout ce dont ils se réjouissent est Dieu Lui-même. Et, à son sujet, ils ne peuvent pas se réjouir en plus ou en moins; parce que, de la sorte, varierait leur récompense essentielle, qui consiste en ce qu'ils se réjouissent au sujet de Dieu. Par cela donc que se multiplient les biens au sujet desquels la raison de se réjouir, pour eux, est Dieu, il ne s'ensuit pas toujours que leur joie augmente d'intensité, mais qu'elle porte sur un plus grand nombre d'objets. Et c'est pourquoi il ne s'ensuit pas que nos œuvres les aident ».

L'*ad quartum* déclare qu' « il ne faut pas entendre qu'il y ait augmentation de récompense ou de rétribution pour le bienheureux, par les suffrages qu'un autre fait; l'augmentation est pour celui-là même qui fait les suffrages. — On peut dire aussi que les suffrages ajoutent à la récompense du bienheureux défunt, en tant qu'il avait disposé lui-même, quand il vivait encore, que ces suffrages fussent faits pour lui; chose qui fut méritoire pour lui » (Cf. art. 6, *ad 4*).

Les suffrages des vivants n'ont d'utilité pour les morts, que si les morts sont encore dans un certain état intermédiaire, non fixés pour jamais dans la rétribution qui doit être la leur. Seules, les âmes du purgatoire sont normalement dans cet état. Et c'est pourquoi, normalement, les suffrages ne se font que pour elles et ne servent qu'à elles. Mais quels sont les suffrages qui peuvent ainsi leur servir, et jusqu'à quel point ou dans quelle mesure servent-ils à celui ou à ceux pour qui ils sont faits? C'est le dernier groupe d'articles que nous devons étudier dans cette grande question des suffrages. Parmi les suffrages qui sont appliqués pour les morts, ceux qui viennent en premier lieu sont les prières de l'Église, le sacrifice de l'autel et les aumônes. Il s'agit donc de les considérer tout d'abord et d'examiner leur vertu ou leur efficacité. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article IX.

Si c'est uniquement par les prières de l'Église, par le sacrifice de l'autel et par les aumônes que sont aidées les âmes des défunts; ou surtout par ces sortes de suffrages.

Six objections veulent prouver que « ce n'est pas seulement par les prières de l'Église, par le sacrifice de l'autel et par les aumônes que sont aidées les âmes des défunts; ni principalement par ces sortes de suffrages ». — La première arguë de ce que « la peine doit être compensée par la peine. Or, le jeûne est d'ordre pénal plus que l'aumône ou la prière. Donc le jeûne serait plus utile, comme suffrage, que ceux dont il s'agit ». — La deuxième objection fait observer que « saint Grégoire énumère le jeûne en même temps que les trois autres suffrages; comme on le trouve, cause XIII, q. 2 : *Les âmes des défunts* sont délivrées de quatre manières : *ou par les offrandes des prêtres; ou par les prières des saints; ou par les aumônes de leurs amis; ou par les jeûnes de leurs parents.* Donc l'énumération en question, qui est de saint Augustin (serm. CLXXII) est insuffisante ». — La troisième objection dit que « le baptême est le premier des sacrements, surtout quant à l'effet produit. Donc le baptême ou les autres sacrements devraient être utiles aux défunts autant ou plus que le sacrement de l'autel ». — La quatrième objection souligne qu' « on a la preuve de ce qui vient d'être dit, dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch.xv (v. 29) : *Si les morts ne ressuscitent absolument pas, dans ce cas pourquoi se fait-on baptiser pour eux?* ». — La cinquième objection en appelle à ce que « dans les diverses messes, c'est le même sacrifice de l'autel. Si donc le sacrifice est compté parmi les suffrages, et non la messe, il semble qu'autant vaut quelque messe qui soit dite pour le défunt, soit de la Bienheureuse Vierge, soit de l'Esprit-Saint, ou toute autre. Chose qui paraît être contraire à l'ordination de l'Église qui a institué une messe spéciale pour les défunts ». Dans cette objection, on le voit, la messe est distinguée du sacrifice : le sacrifice désignant

l'immolation sacramentelle du Christ; et la messe, l'ensemble des prières qui accompagnent cette immolation. — La sixième objection apporte l'autorité de « saint Jean Damascène », qui, « dans le Sermon *Sur ceux qui se sont endormis*, enseigne que les cierges et l'huile et autres choses de ce genre sont offertes pour les défunts. Donc ce n'est pas seulement l'oblation du sacrifice de l'autel, mais aussi d'autres oblations, qui doivent être comptées parmi les suffrages des morts ».

Nous n'avons pas ici d'argument *sed contra*, la seule position de la question y suffisant par elle-même.

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « les suffrages des vivants profitent aux défunts selon que les défunts sont unis aux vivants par la charité; et selon que l'intention du vivant se réfère aux morts (cf. art. 2). Et voilà pourquoi ces œuvres-là surtout sont de nature à porter secours aux morts, qui appartiennent le plus à la communication de la charité ou à la direction de l'intention de l'un se rapportant à l'autre. — Or, à la charité appartient par excellence le sacrement de l'Eucharistie : car il est le sacrement de l'union de l'Église, contenant Celui en qui toute l'Église est unie et consolidée, savoir le Christ Lui-même. Et aussi bien l'Eucharistie est comme la source ou le lien de la charité. D'autre part, au premier rang des effets de la charité se place l'œuvre des aumônes. Et c'est pourquoi, du côté ou en raison de la charité, ces deux suffrages surtout valent pour les morts; savoir : le sacrifice de l'Eucharistie ou de l'Église, et les aumônes. — Mais, du côté de l'intention dirigée sur les morts, c'est la prière qui a le plus de valeur : car la prière, selon sa raison de prière, ne dit pas seulement un rapport à celui qui prie, comme les autres œuvres, mais plus directement à celui pour qui l'on prie. — Et voilà pourquoi ces trois choses sont données comme subsides principaux des morts; bien que l'on doive croire que n'importe quelles autres œuvres bonnes faites pour les défunts en vertu de la charité leur profitent et valent pour eux ».

L'*ad primum* déclare qu' « en celui qui satisfait pour un autre, il faut plutôt considérer, en vue de ce que l'effet de la satisfaction parvienne à cet autre, ce par quoi la satisfaction de l'un

passe à l'autre, que même la peine de la satisfaction ; bien que la peine elle-même expie davantage l'obligation de celui qui satisfait, en tant qu'elle est un remède. Et voilà pourquoi les trois suffrages dont il s'agit valent plus, pour les défunts, que le jeûne ».

L'*ad secundum* accorde que « même le jeûne peut profiter aux défunts, en raison de la charité et de l'intention se portant sur les défunts. Mais, cependant, le jeûne, en soi, ne contient pas quelque chose qui appartienue à la charité ou à la direction de l'intention ; ces choses-là lui sont comme extrinsèques. Et c'est pourquoi saint Augustin ne l'a point placé parmi les suffrages, alors que saint Grégoire l'y a placé ».

L'*ad tertium* fait observer que « le baptême est une certaine régénération spirituelle. De là vient que, comme par la génération l'être n'est acquis qu'à celui qui est engendré, ainsi le baptême n'a d'efficacité qu'en celui qui est baptisé, pour ce qui est de l'œuvre elle-même ; car si l'on considère celui qui agit, soit du côté de celui qui baptise, soit du côté du baptisé, le baptême peut profiter aux autres, comme, du reste, toutes les autres œuvres méritoires. Mais l'Eucharistie est le signe de l'union de l'Église. Et c'est pourquoi, par la vertu de l'œuvre elle-même, son efficacité peut passer à un autre. Chose qui n'arrive pas dans les autres sacrements ».

L'*ad quartum* dit que « la glose explique ce texte » cité par l'objection, « d'une double manière. — Premièrement, ainsi : *Si les morts ne ressuscitent pas, le Christ Lui-même n'est pas resuscité. Pourquoi donc se fait-on baptiser pour eux, c'est-à-dire, pour les péchés, puisque si le Christ n'est pas ressuscité, ils ne sont pas remis.* Dans le baptême, en effet, n'agit pas seulement la Passion du Christ, mais aussi sa Résurrection, laquelle est, en quelque manière, la cause de notre résurrection spirituelle. — La seconde explication est la suivante. *Certains ignorants se trouvèrent qui se faisaient baptiser pour ceux qui étaient décédés de cette vie sans avoir reçu le baptême, pensant que cela leur était à profit.* Et, dans ce sens, l'Apôtre ne parle qu'en se référant à l'erreur de quelques-uns, dans le texte dont il s'agit ».

L'*ad quintum* répond que « dans l'office de la messe n'est

pas seulement le sacrifice, mais aussi se trouvent là les prières. Et voilà pourquoi le sacrifice de la messe contient deux des suffrages énumérés ici par saint Augustin, savoir la prière et le sacrifice. Du côté donc du sacrifice offert, la messe sert également au défunt, qu'elle soit dite du temps, d'un saint ou des défunts ; et c'est là le principal de ce qui se fait dans la messe. Mais, du côté des prières ou des oraisons, celle-là sert davantage, dans laquelle sont des prières ou des oraisons déterminées à cette fin » ; c'est-à-dire la messe des défunts. « Toutefois », ajoute saint Thomas, « ce défaut peut être compensé par une plus grande dévotion, soit de celui qui dit la messe, soit de celui qui la fait dire », et qui ont une plus grande dévotion pour tel ou tel saint ; « ou encore par l'intercession du saint dont le suffrage est imploré dans la messe » que l'on célèbre. — Cette réponse doit être soigneusement notée. Elle montre que les messes qui se célèbrent pour les défunts peuvent avoir leur entière efficacité en vue des défunts à secourir, soit qu'on les dise en noir et selon qu'elles sont appropriées aux nécessités des âmes du purgatoire, soit qu'on les dise selon qu'elles sont conformes au temps ou aussi en l'honneur des saints.

L'*ad sextum* dit que « ces oblations ou offrandes de chandelles et d'huile, peuvent servir aux défunts, en tant qu'elles sont certaines aumônes : elles sont données, en effet, pour le culte de l'Église ou pour l'usage des fidèles ».

Le sacrifice de la messe, les prières, les aumônes constituent les suffrages par excellence en faveur des défunts. — Peut-on dire aussi que les indulgences accordées par l'Église servent aux défunts. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article X.

Si les indulgences que l'Église accorde servent aussi aux défunts?

Trois objections veulent prouver que « les indulgences que l'Église accorde servent aussi aux défunts ». — La première en

appelle à « la coutume de l'Église qui fait prêcher la croix » ou la croisade « afin que l'on ait l'indulgence pour soi et deux ou trois et quelquefois même dix âmes tant des vivants que des morts. Ce qui serait une tromperie, si l'indulgence ne servait pas aux morts. Donc les indulgences servent aux morts ». — La deuxième objection fait observer que « le mérite de toute l'Église est plus efficace que le mérite d'une seule personne. Or, le mérite personnel secourt les défunts ; comme on le voit par la distribution des aumônes. Donc, à plus forte raison, le mérite de l'Église sur lequel les indulgences reposent ». — La troisième objection arguë de ce que « les indulgences profitent à ceux qui sont du for de l'Église. Or, ceux qui sont dans le purgatoire, sont du for de l'Église; sans quoi les suffrages de l'Église ne leur serviraient pas. Donc il semble que les indulgences servent aux défunts ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier oppose que « les indulgences ne valent pour quelqu'un que s'il est une cause qui motive la concession des indulgences. Or, cette cause ne peut pas être de la part du défunt; car il ne peut pas faire quelque chose qui soit utile à l'Église, motif principal de la concession des indulgences. Donc il semble que les indulgences ne servent pas aux défunts ». — Le second argument rappelle que « les indulgences sont déterminées par la volonté de celui qui les concède. Si donc les indulgences servaient aux défunts, il serait au pouvoir de celui qui accorde l'indulgence de libérer totalement le défunt de la peine. Ce qui paraît absurde ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « l'indulgence peut servir à quelqu'un de deux manières : principalement; et secondairement. — Principalement, elle sert à celui qui reçoit l'indulgence, c'est-à-dire, qui fait ce pour quoi l'indulgence est donnée, comme celui qui visite l'église de quelque saint. Puis donc que les défunts ne peuvent pas faire quelqu'une des choses pour lesquelles les indulgences sont données, les indulgences ne peuvent pas valoir pour eux directement. — Mais secondairement et indirectement, elles servent à celui pour qui quelqu'un fait ce qui est la cause de l'indulgence. Chose qui parfois peut se faire et parfois ne peut pas se faire,

selon la diverse forme de l'indulgence. Si, en effet, la forme de l'indulgence est celle-ci, *Quiconque fait ceci ou cela, aura tant d'indulgence*, celui qui le fait ne peut pas transférer à un autre le fruit de l'indulgence ; parce qu'il ne lui appartient pas d'appliquer à quelque chose l'intention de l'Église par laquelle sont communiqués les suffrages communs qui donnent leur valeur aux indulgences. Mais si l'indulgence est faite sous cette forme, *Quiconque fera ceci ou cela, aura, lui, et son père, et n'importe qui de ses parents détenu au purgatoire, tant d'indulgence*, une telle indulgence ne vaut pas seulement pour le vivant, mais aussi, pour le mort. Il n'est pas de raison, en effet, que l'Église puisse transférer les mérites communs, sur lesquels les indulgences reposent, aux vivants et non aux morts. — Il ne suit pourtant pas, de là, que le prélat de l'Église puisse à son gré délivrer les âmes du purgatoire ; parce que l'indulgence ne vaut que s'il est une raison ou cause convenable de la faire, comme il a été dit plus haut », quand nous traitions des indulgences, q. 25, art. 2.

Les explications du corps de l'article et la dernière remarque qui les complète, ne laissent plus rien subsister des objections, qui deviennent, au contraire, des raisons appropriées au sens de la véritable pensée de l'Église.

Que penser maintenant du culte des reliques? Peut-il lui encore être de quelque secours pour les défunts. — Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article XI.

Si le culte des obsèques sert aux défunts?

Cinq objections veulent prouver que « le culte des obsèques sert aux défunts ». — La première cite « saint Jean Damascène », qui, « dans son sermon *Sur ceux qui se sont endormis*, apporte les paroles de saint Athanase, s'exprimant ainsi : *Bien que celui qui s'est éteint dans la piété ait été porté dans les airs*,

ne refuse pas d'allumer, en invoquant Dieu, sur son tombeau des cierges et de l'huile. Ces choses sont agréées de Dieu et reçoivent de Lui une grande rétribution. Or, ces choses-là appartiennent au culte des obsèques. Donc le culte des obsèques profite aux défunts ». — La deuxième objection en appelle à ce que « comme saint Augustin le dit, au livre I de la *Cité de Dieu* (ch. III ; *Du soin des morts*, ch. III) : *Les funérailles des anciens justes furent entourées d'une piété attentive, leurs obsèques célébrées, et leurs sépulcres pourvus ; et eux-mêmes, tandis qu'ils vivaient, donnèrent des ordres à leurs enfants touchant la sépulture et la translation de leurs corps.* Or, ils n'auraient point fait cela, si la sépulture et ces sortes de soins ne conféraient quelque chose aux morts ». — La troisième objection dit que « nul ne fait l'aumône à quelqu'un sinon pour qu'elle lui serve. Or, ensevelir les morts est compté parmi les œuvres d'aumône ou de miséricorde (cf. 2^a-2^{ae}, q. 32, art. 2, *ad 1*) ; et, aussi bien, comme le dit saint Augustin, au livre I de la *Cité de Dieu* (endroit précité), *Tobie, en ensevelissant les morts, est donné, au témoignage de l'ange, comme ayant mérité Dieu.* Donc ce culte de la sépulture profite aux défunts ». — La quatrième objection déclare qu' « il y a un inconvénient à dire que la dévotion des fidèles est frustrée. Or, il en est qui, par dévotion, disposent qu'ils seront ensevelis en certains lieux religieux. Donc le culte de la sépulture est utile aux défunts ». — La cinquième objection rappelle que « Dieu est plus porté à faire miséricorde qu'à condamner. Or, à quelques-uns, la sépulture en un lieu saint nuit, s'ils sont indignes ; et c'est pourquoi saint Grégoire dit (*Dialogues*, liv. IV, ch. I) : *s'il en est qui soient chargés de péchés graves, que leurs corps soient déposés dans des églises tourne pour eux à un cumul de damnation plutôt qu'à une délivrance.* Donc à bien plus forte raison il faut dire que le culte de la sépulture sert aux bons ».

Nous avons ici trois arguments *sed contra.* — Le premier est un texte de « saint Augustin, au livre *Du soin pour les morts* ch. XVIII », où il est « dit : *Ce qui est donné au corps humain n'est pas un secours pour la vie éternelle, mais un devoir d'humanité* ». — Le second argument est un texte de « saint Grégoire, au livre IV des *Diatogues* », où il est « dit : *Le soin des funé-*

railles, la condition de la sépulture, la pompe des obsèques, servent plutôt à consoler les vivants qu'à secourir les morts ». — Le troisième argument cite ce que « le Seigneur dit en saint Matthieu, ch. x (v. 28) : *Ne craignez point ceux qui tuent le corps et qui après cela n'ont plus rien qu'ils puissent faire.* Or, après la mort, les corps des saints peuvent être privés de sépulture; comme nous lisons, dans l'histoire ecclésiastique (Eusèbe, liv. V, ch. I), qu'il fut fait pour certains martyrs de Lyon dans les Gaules. Donc les défunts n'en éprouvent aucun dommage, si leurs corps demeurent sans être ensevelis. Et, de même, le culte de la sépulture ne leur sert pas ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la sépulture a été trouvée et pour les vivants et pour les morts. — Pour les vivants : afin que leurs yeux ne fussent point blessés de la laideur des cadavres et que leurs corps ne fussent pas infectés de la pourriture. Et cela, quant au corps. Mais, dans l'ordre spirituel aussi, la sépulture est utile aux vivants, pour autant qu'elle concourt à la foi de la résurrection. — Quant aux morts, la sépulture leur sert, pour autant que les vivants, voyant leurs sépulcres, conservent le souvenir des défunts et prient pour eux. Aussi bien, le mot *monument* » dont on se sert pour désigner les tombeaux, « a été pris en raison de la mémoire : car le mot *monument* se dit pour *monens mentem* », c'est-à-dire, *qui avertit l'esprit* pour qu'il se souvienne, « ainsi que le note saint Augustin, au livre I de la *Cité de Dieu* et dans le livre *Du soin pour les morts* (ch. IV). — Toutefois », remarque saint Thomas, « ce fut l'erreur des païens de croire que la sépulture servait au mort pour assurer le repos de l'âme : ils ne croyaient pas, en effet, que les âmes pussent trouver le repos avant que le corps eût reçu la sépulture. Chose qui est entièrement ridicule et absurde ». Et l'on sait pourtant à quelles extravagances, à quelles folies, cette croyance ridicule et absurde avait porté les peuples païens, un peu partout, mais très spécialement dans ces pays d'Égypte et d'Orient, où l'on ensevelissait avec le mort toute sa fortune et tout son personnel féminin ou domestique.

« Il est une autre utilité qu'offre, pour le mort, la sépulture

en un lieu saint ou sacré : non que l'utilité provienne de l'œuvre elle-même réalisée; mais plutôt de ceux qui agissent à l'occasion de cette œuvre. C'est ainsi que soit le défunt lui-même, ou quelque autre, en ayant statué que le corps serait enseveli dans un lieu saint, appellent sur le mort le patronage d'un saint dont on estime que les prières aideront le défunt; ou encore le patronage de ceux qui desservent le lieu saint, et qui, eux-mêmes, prient plus fréquemment et plus spécialement pour les morts ensevelis chez eux.

Quant aux pompes qui accompagnent la sépulture, elles servent aux vivants pour autant qu'elles leur apportent quelque consolation. Elles peuvent aussi servir aux défunts, non point par soi, mais occasionnellement : pour autant que les hommes sont portés, par là, à compatir, et, par suite, à prier; ou pour autant que des frais de la sépulture les pauvres recueillent du fruit, ou que l'église reçoit du décor. A ce titre, la sépulture est comptée parmi les autres aumônes ».

L'*ad primum* redit que « l'huile et la cire portées aux sépultures des défunts servent au défunt occasionnellement : ou en tant qu'on les offre à l'église ou qu'on les donne aux pauvres; ou en tant que ces choses se font pour honorer Dieu. Et, aussi bien, les paroles du texte cité dans l'objection sont suivies de ces autres paroles : *L'huile, en effet, et la cire sont un holocauste* ».

L'*ad secundum* déclare que « les saints Patriarches prirent soin de la sépulture de leurs corps, pour montrer que *les corps des morts relèvent de la providence de Dieu : non que les corps morts soient doués de quelque sens, mais afin d'établir la foi de la résurrection*, comme on le voit par saint Augustin, au livre I de *la Cité de Dieu* (ch. XIII). Aussi bien ils voulurent être ensevelis dans la Terre promise où ils savaient par la foi que le Christ devait naître et mourir, Lui dont la résurrection est la cause de notre résurrection ». — On remarquera cette admirable pensée formulée ici par saint Thomas, au sujet de la foi des anciens Patriarches touchant leur propre résurrection qu'ils attendaient de la résurrection du Christ.

L'*ad tertium* répond que « la chair étant une partie de la

nature de l'homme, l'homme s'intéresse naturellement à sa chair; selon cette parole de l'Épître *aux Ephésiens*, ch. v (v. 29) : *Nul jamais n'a pris sa chair en haine.* Aussi bien, selon ce mouvement affectif naturel, celui qui vit se préoccupe de ce qui sera fait de son corps après sa mort; et il souffrirait, s'il prévoyait qu'on dût le traiter indignement. Et c'est pourquoi ceux qui aiment quelqu'un, parce qu'ils se conforment au mouvement affectif qui est le sien, traitent sa chair avec humanité. Comme le dit, en effet, saint Augustin, au livre I de *la Cité de Dieu* (ch. XIII), *si le vêtement et l'amour d'un père, ou toute autre chose de ce genre, sont d'autant plus chers aux enfants que ceux-ci ont plus d'amour envers les parents, les corps ne doivent être en aucune manière méprisés, eux qui nous tiennent de plus près qu'aucun des vêtements que nous portons.* Et de là vient qu'en donnant satisfaction au mouvement affectif de l'homme par la sépulture de son corps alors que lui-même ne peut plus le faire, on est dit lui faire l'aumône ». — Ici encore, quelle touchante explication et quelle admirable justification du soin qu'on donne à la dépouille mortelle des défunts.

L'*ad quartum* fait remarquer que « la division des fidèles, comme le dit saint Augustin, au livre *Du soin des morts* (ch. IV), procurant à ceux qui leur sont chers la sépulture en des lieux sacrés, n'est point frustrée, parce qu'elle confie le défunt au suffrage des saints, ainsi qu'il a été dit ».

L'*ad quintum* déclare que « la sépulture en un lieu sacré ne nuit à l'impie défunt que dans la mesure où il s'est procuré cette sépulture, dont il était indigne, pour une gloire humaine ».

Un dernier groupe d'articles nous reste à étudier au sujet des suffrages; et c'est le groupe qui doit déterminer la valeur des suffrages pour ceux qui en sont l'objet. D'abord si les suffrages qui sont faits pour un défunt profitent davantage à celui pour qui on les fait qu'ils ne profitent aux autres. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article XII.

Si les suffrages qui sont faits pour un défunt profitent davantage à celui pour qui on les fait qu'aux autres?

Trois objections veulent prouver que « les suffrages qui sont faits pour un défunt ne profitent pas davantage à celui pour qui on les fait, qu'aux autres ». — La première arguë de ce que « la lumière spirituelle se communique mieux que la lumière corporelle. Or, la lumière corporelle, celle d'une chandelle, par exemple, bien qu'elle soit allumée pour un seul, sert néanmoins et d'une manière égale à tous ceux qui sont présents, quoiqu'elle ne soit pas allumée pour eux. Donc, puisque les suffrages sont des lumières spirituelles, bien qu'ils soient faits pour un, ils ne valent pas plus pour celui-là que pour les autres qui sont dans le purgatoire ». — La deuxième objection rappelle que « comme il est dit dans la lettre » du texte des *Sentences*, « les suffrages servent aux morts selon que, *pendant qu'ils vivaient ici, ils ont mérité qu'ils leur servissent dans la suite* (de saint Augustin, Enchiridion, ch. cx). Or, quelques-uns ont mérité que les suffrages leur servent plus que d'autres. Donc ils leur servent davantage; sans quoi leur mérite serait frustré ». — La troisième objection fait observer que « pour les pauvres ne se font pas autant de suffrages que pour les riches. Si donc les suffrages faits pour quelques-uns leur servaient plus qu'aux autres, les pauvres seraient dans une condition pire. Ce qui est contre la sentence du Seigneur, en saint Luc, ch. VI (v. 20) : *Bienheureux les pauvres, parce que le Royaume de Dieu est à vous.* »

Des deux arguments *sed contra*, le premier dit que « la justice humaine a son modèle dans la justice divine. Or, la justice humaine, si quelqu'un paie la dette d'un autre, ne libère que cet autre. Donc, puisque celui qui fait les suffrages paie en quelque sorte la dette de celui pour qui il les fait, c'est à celui-là seulement que son acte profite ». — Le second argument déclare que « comme l'homme qui fait les suffrages satisfait en

quelque sorte pour le mort; de même, aussi, parfois on peut satisfaire pour un vivant (Cf. art. 6). Or, quand on satisfait pour un vivant, cette satisfaction ne compte que pour celui pour qui elle est faite. Donc, aussi, celui qui fait des suffrages n'est utile qu'à celui-là seul pour qui il les fait ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « sur ce point, il y a eu deux opinions. — D'aucuns, comme Prépositivus, ont dit que les suffrages faits pour quelqu'un déterminément, ne servent pas plus à celui pour qui ils sont faits, mais à ceux qui sont plus dignes. Et ils apportaient l'exemple de la chandelle, qui, allumée pour un riche, ne sert pas moins à ceux qui sont avec lui, et peut-être davantage, s'ils ont de meilleurs yeux; et, aussi, de la lecture, laquelle ne sert pas plus à celui pour qui on la fait qu'aux autres qui avec lui l'entendent, mais peut-être davantage aux autres qui ont l'intelligence plus ouverte. Et si l'on objectait à cela que dans ce sentiment l'ordination de l'Église était vaine, quand elle a institué que des prières se feraient spécialement pour quelques-uns, ils disaient que l'Église a fait cela pour exciter la dévotion des fidèles, lesquels sont plus prompts à faire des suffrages spéciaux que des suffrages communs et prient aussi avec plus de ferveur pour leurs proches que pour les étrangers. — D'autres, au contraire, ont dit que les suffrages valent plus pour ceux pour lesquels ils sont faits.

L'une et l'autre de ces deux opinions a une part de vérité. C'est qu'en effet la valeur des suffrages peut s'apprécier de deux côtés. — Ils valent, d'abord, en vertu de la charité qui fait que toutes choses sont communes. Et, de ce chef, ils valent davantage à celui qui est plus rempli de charité, bien qu'ils ne soient pas faits pour lui spécialement. Et, à ce titre, la valeur des suffrages se considère plutôt quant à la consolation intérieure, selon que tel sujet qui a la charité prend du plaisir, après la mort, des biens d'autrui plus que de la diminution de sa propre peine : après la mort, en effet, il n'y a plus lieu d'acquérir ou de voir accroître la grâce, à quoi valent pour nous dans la vie les œuvres des autres en vertu de la charité. — D'une autre manière, les suffrages valent du fait qu'ils sont

appliqués par l'intention de l'un à l'autre. Et, de la sorte, la satisfaction de l'un compte pour l'autre. Et, de cette manière, il n'est pas douteux qu'ils valent plus pour celui pour qui ils sont faits. Bien plus, de la sorte, ils ne valent que pour lui seul. La satisfaction, en effet, est ordonnée proprement à la rémission de la peine. D'où il suit que quant à la rémission de la peine, le suffrage vaut surtout pour celui pour qui il est fait. Et, de ce chef, la seconde opinion a plus de vérité que la première ».

L'*ad primum* dit que « les suffrages valent par mode de lumière en tant qu'ils sont acceptés ou agréés par les morts et que ceux-ci reçoivent de ce fait quelque consolation : consolation qui est d'autant plus grande qu'ils sont ornés d'une plus grande charité. Mais en tant que les suffrages sont une certaine satisfaction transférée à un autre par l'intention de celui qui les fait, ils ne ressemblent pas à la lumière, mais plutôt au paiement d'une certaine dette. Or, il n'est pas nécessaire que si la dette de l'un est acquittée, de ce fait celle des autres le soit ».

L'*ad secundum* fait observer que « ce mérite par lequel ils ont mérité pour eux est conditionnel. Ils ont mérité, en effet, de cette manière que les suffrages leur serviraient s'ils étaient faits pour eux. Et ce ne fut pas autre chose que se rendre aptes à recevoir. Par où l'on voit qu'ils n'ont pas mérité directement ce secours des suffrages; mais par leurs mérites précédents ils se sont rendus aptes à recevoir le fruit des suffrages. Il ne suit donc pas que leur mérite soit frustré », comme le concluait, à tort, l'objection.

L'*ad tertium* déclare que « rien n'empêche que les riches sous un certain rapport soient de meilleure condition que les pauvres; par exemple, quant à l'expiation de la peine. Mais cela n'est quasi rien comparé à la possession du Royaume des cieux pour laquelle les pauvres sont montrés être de meilleure condition par l'autorité précitée ». — On remarquera cette dernière déclaration de saint Thomas qui nous permet d'apprécier à leur juste valeur le fait d'être libéré des peines du purgatoire d'une manière plus ou moins prompte, et celui d'avoir

un degré de gloire supérieur dans le ciel, quand on y sera admis : le premier n'est quasi rien, comparé au second *quasi nihil est*, déclare expressément le saint Docteur. De là l'excellence et la sagesse de la conduite des âmes saintes, qui n'hésitent pas à se dépouiller, par un mouvement de charité supérieure, de toute la valeur satisfactoire de leurs œuvres, de leurs prières, des indulgences qu'elles gagnent, en faveur des âmes du purgatoire. Car, à supposer qu'elles dussent elles-mêmes, de ce chef, aller en purgatoire et y demeurer un temps plus ou moins long, l'acte de charité accompli par elles, qui leur vaut un degré de gloire plus grand dans le ciel, l'emporte sans proportion comme avantage, comme bien réel à souhaiter.

Dans l'ordre de la satisfaction ou du paiement et de la rémission de la peine, les suffrages qui sont faits déterminément pour tel ou tel défunt, valent pour ceux-là plus que pour les autres et même ne valent que pour ceux-là dans la mesure où ils sont totalement requis pour la peine de ces derniers. — Mais que penser de la valeur des suffrages qui sont faits pour plusieurs : ont-ils pour chacun autant de valeur que s'ils étaient faits spécialement pour chacun d'eux. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article XIII.

Si les suffrages faits pour plusieurs ont pour chacun d'eux autant de valeur que s'ils étaient faits spécialement pour chacun.

Trois objections veulent prouver que « les suffrages faits pour plusieurs ont pour chacun d'eux autant de valeur que s'ils étaient faits spécialement pour chacun ». — La première en appelle à ce que « nous voyons que la leçon faite à un ne perd rien si en même temps elle est faite à un autre. Donc, pour la même raison, celui pour qui on fait un suffrage n'en perd rien si quelque autre lui est adjoint en nombre. Et, ainsi, quand on le fait pour plusieurs, il vaut pour chacun autant

que s'il était fait pour chacun en particulier ». — La deuxième objection dit que « selon l'usage commun de l'Église, nous voyons que dans la messe qui est dite pour un défunt, en même temps on adjoint d'autres oraisons pour d'autres défunts. Or, cela ne se ferait pas, si le défunt pour lequel la messe est dite en souffrait quelque dommage. Donc, même conclusion que tout à l'heure ». — La troisième objection arguë de ce que « les suffrages, surtout ceux des prières, s'appuient sur la vertu divine. Or, pour Dieu, de même qu'il ne diffère pas d'aider par plusieurs ou par un petit nombre (Cf. I *Macchabées*, ch. III, v. 18), ainsi il ne diffère pas d'aider un grand nombre ou un petit nombre. Donc, le même secours qu'un seul recevrait d'une seule prière, si elle était faite pour lui seul, un grand nombre le recevra aussi, et chacun le même, si la même prière est faite pour un grand nombre ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier déclare qu' « il est mieux de porter secours à plusieurs qu'à un seul. Si donc le suffrage fait pour plusieurs valait pour chacun autant que s'il était fait pour un seul, il semble que l'Église n'aurait pas dû instituer que la messe ou la prière se dise pour un seul en particulier, mais que toujours elle fût dite pour tous les défunts. Ce qui est manifestement faux ». — Le second argument fait remarquer que « le suffrage a une efficacité finie. Donc, distribué à plusieurs, il profite moins à chacun qu'il ne profiterait s'il était fait pour un seul ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « si la valeur des suffrages se considère selon qu'ils valent par la vertu de la charité unissant les membres de l'Église, les suffrages faits pour plusieurs valent pour chacun autant que s'ils étaient faits pour un seul. La charité, en effet, ne diminue pas, si l'effet est divisé entre plusieurs; bien plus, elle est accrue davantage. Et de même aussi la joie, plus elle est commune à plusieurs, plus elle est grande; comme le dit saint Augustin, au livre VIII des *Confessions* (ch. IV). Et, ainsi, d'un seul bien qui est fait, ne se réjouissent pas moins un grand nombre, dans le purgatoire, qu'un seul. — Mais si la valeur des suffrages se considère en tant qu'ils sont certaines satisfactions transférées aux morts

par l'intention de celui qui les fait, alors le suffrage qui est fait pour un seul vaut davantage pour lui que le suffrage qui est fait pour lui en commun et pour plusieurs autres : car alors l'effet du suffrage est divisé par la justice divine entre ceux-là pour qui les suffrages sont faits. — Par où l'on voit que cette question dépend de la première (étudiée à l'article précédent). Et par là aussi on voit pourquoi il a été institué que des suffrages spéciaux se fassent dans l'Église ».

L'*ad primum* fait observer que « les suffrages, en tant qu'ils sont certaines satisfactions, ne servent point par mode d'action, comme la doctrine sert, laquelle, comme, du reste, toute autre action, a son effet selon la disposition du sujet qui reçoit; mais ils valent par mode de paiement d'une dette, ainsi qu'il a été dit (art. précéd., ad *1um*). Et, par suite, il n'y a point parité ».

L'*ad secundum* déclare que « parce que les suffrages faits pour un valent d'une certaine manière aussi pour les autres, comme on le voit par ce qui a été dit (art. précéd.) : à cause de cela, quand la messe est dite pour un, il n'y a pas d'inconvénient à ce que des prières se fassent pour d'autres aussi. Ces autres prières, en effet, ne sont pas dites pour que la satisfaction d'un suffrage soit déterminée à d'autres principalement; mais pour qu'à ceux-là, la prière faite spécialement pour eux soit profitable ».

L'*ad tertium* répond que « la prière se considère et du côté de celui qui prie et du côté de celui que l'on prie; et son effet dépend de l'un et de l'autre. Et c'est pourquoi, bien que pour la vertu divine il ne soit pas plus difficile d'en délivrer plusieurs que d'en délivrer un seul, toutefois la prière de celui qui prie n'est pas autant satisfactoire pour plusieurs qu'elle l'est pour un seul ».

Il ne nous reste plus qu'un dernier point à considérer dans cette grande question des suffrages. Et c'est de savoir si les suffrages communs valent autant pour ceux pour lesquels ne sont point faits des suffrages spéciaux que valent, pour ceux pour lesquels ils sont faits, les suffrages spéciaux et communs tout ensemble. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article XIV.

Si les suffrages communs valent autant pour ceux pour lesquels ne sont point faits des suffrages spéciaux, que valent, pour ceux pour lesquels ils sont faits, les suffrages spéciaux et communs tout ensemble?

Deux objections veulent prouver que « les suffrages communs valent autant pour ceux pour lesquels ne sont point faits des suffragees spéciaux, que valent, pour ceux pour lesquels ils sont faits, les suffrages spéciaux et communs tout ensemble ». — La première arguë de ce que « dans la vie future, il sera rendu à chacun selon ses propres mérites (saint Matth., ch. XVI, v. 27; Épître *aux Romains*, ch. II, v. 6). Or, celui pour qui ne sont point faits des suffrages » spéciaux « a mérité d'être aidé après la mort, autant que celui pour qui des suffrages spéciaux sont faits. Donc il sera autant aidé par les suffrages communs, que celui-ci par les suffrages spéciaux et communs ». — La seconde objection rappelle que « parmi les suffrages de l'Église, le principal est l'Eucharistie (cf. art. 9). Or, l'Eucharistie, parce qu'elle contient le Christ tout entier, a, d'une certaine manière, une efficacité infinie. Donc une oblation de l'Eucharistie, qui se fait communément pour tous, vaut pour la pleine libération de ceux qui sont en purgatoire. Et, ainsi, les suffrages communs aident, seuls, autant que les suffrages spéciaux et communs tout ensemble ». L'objection est intéressante. Nous verrons la réponse.

L'argument *sed contra* oppose que « deux biens sont préférables à un seul. Donc les suffrages spéciaux et communs servent davantage à celui pour qui on les fait, que les suffrages communs seulement ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la solution aussi de ce qui est demandé dépend de la solution de la première question » posée à l'article 12. « Si, en effet, les suffrages faits spécialement pour quelqu'un valent indifféremment pour tous, alors tous les suffrages sont communs. Et, par suite,

autant sera aidé celui pour qui ne sont point faits des suffrages spéciaux, qu'est aidé celui pour qui ils sont faits, s'il est également digne. Que si, au contraire, les suffrages spéciaux faits pour quelqu'un ne servent pas indifféremment à tous, mais servent surtout à ceux pour qui ils sont faits, alors il n'est pas douteux que les suffrages communs et spéciaux mis ensemble valent plus pour quelqu'un que les seuls suffrages communs. Et c'est pourquoi », ajoute saint Thomas, commentant ici le Maître des *Sentences*, « le Maître, dans la lettre » du texte, « touche deux opinions. L'une, quand il dit que servent également et au riche les suffrages communs et spéciaux, et au pauvre les suffrages communs seulement; bien que, en effet, l'un soit aidé d'un plus grand nombre, il n'est pas aidé davantage. L'autre opinion est touchée quand il dit que celui pour qui sont faits des suffrages spéciaux obtient une libération plus prompte, mais non pas plus plénière : parce que l'un et l'autre est libéré finalement de toute peine ».

L'*ad primum* fait observer que « l'aide des suffrages ne tombe pas directement et d'une façon pure et simple sous le mérite; mais comme sous condition (cf. art. 12, *ad.* 2). Et, par suite, la raison donnée par l'objection ne vaut pas ».

L'*ad secundum* déclare que « si la vertu du Christ qui est contenu sous le sacrement de l'Eucharistie est infinie, cependant l'effet auquel le sacrement est ordonné est déterminé » et fini ou limité. Nous avons vu dans le traité de l'Eucharistie, Troisième Partie, q. 79, art. 5, que cet effet est limité à la dévotion de celui qui offre le sacrifice. « De là vient qu'il n'est pas nécessaire que par un seul sacrifice de l'Autel toute la peine de ceux qui sont dans le purgatoire soit expiée; comme aussi par un seul sacrifice que quelqu'un offre pour soi, ce quelqu'un n'est pas libéré de toute la satisfaction due pour ses péchés. Et de là vient aussi que parfois plusieurs messes sont enjointes comme satisfaction d'un seul péché. — Toutefois », ajoute saint Thomas, « il est à croire que, par la divine miséricorde, si quelque chose demeure en plus des suffrages spéciaux relativement à ceux pour qui ils sont faits, c'est-à-dire dont ils n'aient pas besoin eux-mêmes, cela est distribué aux autres

pour lesquels ces suffrages n'étaient point faits, s'ils sont dans le besoin; comme on le voit par saint Jean Damascène, dans son sermon *Sur ceux qui se sont endormis*, où il s'exprime ainsi : *Dieu, parce qu'Il est juste, mesurera la possibilité à celui qui est dans l'impuissance; et parce qu'Il est sage, Il négociera le changement des besoins*. Lequel négoce s'entend de ce qu'Il suppléera à l'un ce qui est de trop à un autre ».

Une réflexion s'impose, au terme de cette grande question des suffrages pour les morts; et c'est que de toutes les œuvres de charité que peuvent faire ceux qui vivent sur la terre par mode de secours à ceux qui sont dans le besoin, dans l'ordre des dettes contractées envers la justice divine, aucune ne saurait être comparée à celle des suffrages pour les morts. Se dessaisir pour eux, en leur faveur, de toute la valeur satisfactoire des œuvres qu'on accomplit est un merveilleux placement. Car l'œuvre de charité qu'on fait par cet acte d'abandon, outre qu'elle nous assure un degré de gloire au ciel proportionné à son intensité, dans la mesure de cette même intensité compense, très avantageusement, au regard de la justice divine, tout ce que nous aurions donné de satisfaction pour nos propres dettes.

Des questions qui devaient venir, dans le *Supplément*, comme précédant les questions qui auraient trait à la Résurrection elle-même, la dernière devait être celle de la prière des saints qui sont dans la patrie. C'est la question suivante.

QUESTION LXXII

DE LA PRIÈRE DES SAINTS QUI SONT DANS LA PATRIE

Cette question comprend trois articles :

1° Si les saints connaissent nos prières ?
2° Si nous devons les interpeller afin qu'ils prient pour nous ?
3° Si leurs prières répandues pour nous sont toujours exaucées ?

L'auteur du *Supplément* ajoute ici, comme pour justifier la position immédiate de ce dernier article : « *Nam utrum sancti orent pro nobis, dictum est q. 83, art. 11 Secundae Partis* (2^a-2^{ae}), car la question de savoir si les saints prient pour nous », question qui, en effet, serait présupposée à celle de savoir si leurs prières faites pour nous, sont toujours exaucées, « a été résolu » dans le sens de l'affirmative, « quand il s'est agi de la prière, au cours de la 2^a-2^{ae}, q. 83, art. 11 ».

Les trois articles marqués ici sont tirés du livre IV des *Sentences*, dist. XLV, q. 3. — Venons tout de suite à l'article premier.

Article Premier.

Si les saints connaissent nos prières ?

Cinq objections veulent prouver que « les saints ne connaissent pas nos prières ». — La première en appelle à l'autorité de saint Augustin à propos d'un texte d'Isaïe. « Isaïe, ch. LXIII (v. 16), a ce texte : *Vous êtes notre Père et Abraham ne nous connaît pas et Israël nous ignore*. La glose de saint Au-

gustin dit que *les morts qui sont saints ne savent pas ce que font les vivants, même leurs enfants*. Et ces paroles sont prises de saint Augustin dans son livre *Du soin des morts* (ch. XIII) où saint Augustin apporte le texte d'Isaïe. Et voici les paroles de saint Augustin au même endroit : *Si de si grands Patriarches ignoraient ce qui se passait à l'endroit du peuple engendré par eux, comment les morts peuvent-ils se mêler de connaître et d'aider les affaires ou les actes des vivants?* Donc les saints ne peuvent pas connaître nos prières ». — La deuxième objection cite le livre IV des *Rois*, ch. XXII (v. 20), où « il est dit au roi Josias : à cause de cela (*parce que tu as pleuré devant moi*, v. 19), *je te recueillerai pour t'unir à tes pères, afin que tes yeux ne voient pas tous les maux que je dois amener en ce lieu*. Or, cela n'aurait en aucune manière été une faveur pour Josias, s'il avait connu après la mort ce qui arrivait à sa nation. Donc les saints qui sont morts ne connaissent pas nos actes. Et, par suite, ils n'entendent pas nos prières ». — La troisième objection dit que « plus un sujet est parfait en charité, plus il subvient au prochain dans le péril. Or, les saints, quand ils vivent dans la chair, prêtent manifestement conseil et secours au prochain, et surtout à ceux qui leur tiennent de plus près. Puis donc qu'après la mort ils ont une charité bien plus grande : s'ils connaissaient ce qui nous touche, ils prêteraient bien plus conseil et secours à leurs proches qui leur sont chers, dans leurs nécessités. Et nous ne voyons pas qu'ils le fassent. Donc il ne semble pas qu'ils connaissent nos actes et nos prières ». — La quatrième objection fait observer que « comme les saints, après la mort, voient le Verbe; de même aussi les anges, dont il est dit, en saint Matthieu, ch. XVIII (v. 10) : *Leurs anges voient toujours la face de mon Père*. Or, les anges en voyant le Verbe, ne connaissent point, pour cela, toutes choses, puisque les inférieurs sont purifiés de leur état de non science par les anges supérieurs, comme on le voit par saint Denys, au chapitre VII de *la Hiérarchie céleste*. Donc les saints, non plus, bien qu'ils voient le Verbe, ne connaissent pas en Lui nos prières et les autres choses qui se passent à notre sujet ». — La cinquième objection déclare que « seul, Dieu est *celui qui voit*

les cœurs (I *Rois*, ch. XVI, v. 7; *Prov.*, ch. XXIV, v. 12). Or, la prière est surtout dans le cœur. Par conséquent, Dieu seul est Celui à qui il appartient de connaître les prières. Et donc les saints ne les connaissent pas ».

Des trois arguments *sed contra*, le premier en appelle à ce que « sur ce texte du livre de Job, XIV (v. 21), *que ses enfants soient nobles ou qu'ils ne le soient pas, il ne le saura pas*, saint Grégoire dit, au livre XII des *Morales : Ceci ne doit pas s'entendre des âmes saintes. Nous ne devons pas croire, en effet, en aucune manière, que ces âmes qui voient à l'intérieur la clarté de Dieu, ignorent quelque chose de ce qui est au dehors.* Donc les saints connaissent nos prières ». — Le second argument porte encore un texte de « saint Grégoire, au livre II des *Dialogues* (ch. XXXV) », où il « dit : *A l'âme qui voit le Créateur, toute créature est peu de chose. Dans la mesure, en effet, où elle jouit de la lumière du Créateur, tout ce qui est créé devient petit pour elle.* Or, ce qui semble surtout empêcher que les âmes des saints voient nos prières et les autres choses qui se passent à notre endroit, c'est qu'elles sont distantes de nous. Puis donc que cette distance ne l'empêche pas, comme on le voit par les textes précités, il semble que les âmes des saints connaissent nos prières et ce qui se passe ici à notre sujet ». — Le troisième argument dit que « si les saints ne connaissaient pas ce qui se passe ici à notre sujet, ils ne prieraient pas pour nous; car ils ignoreraient ce qui nous fait défaut. Or, c'est là l'erreur de *Vigilantius;* comme le dit saint Jérôme, dans l'épître écrite contre lui. Donc les saints connaissent ce qui se passe autour de nous ou à notre sujet ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que, « l'essence divine est un *medium* de connaissance qui suffit à connaître toutes choses : ce qui éclate dans ce fait que Dieu en voyant son essence a toutes choses sous son regard » (Cf. Première Partie, q. 14, art. 5). Et on remarquera la plénitude et la beauté de l'expression de saint Thomas, ici, pour traduire cette vérité si haute, si souveraine : *divina essentia est sufficiens medium cognoscendi omnia; quod patet ex hoc quod Deus videndo suam essentiam omnia intuetur.* « Il ne s'ensuit pourtant pas »,

continue le saint Docteur, « que tous ceux qui voient l'essence de Dieu, connaissent toutes choses, mais seulement celui qui la comprend », et c'est le propre exclusif de Dieu Lui-même (cf. *Ibid.*, q. 12, art. 8). « C'est ainsi, du reste, que dans un principe connu il ne s'ensuit pas que soient connues toutes les choses qui sont la conséquence de ce principe à moins que ne soit comprise la vertu de ce principe dans sa totalité. Puis donc que les âmes des saints ne comprennent pas la divine essence, il ne s'ensuit pas qu'elles connaissent toutes les choses qui peuvent être connues par l'essence divine. Et de là vient que, aussi, les anges inférieurs sont instruits de certaines choses par les anges supérieurs, bien que tous voient l'essence divine. Mais chaque bienheureux doit nécessairement voir dans l'essence divine, au sujet des autres choses, tout ce qui est requis pour la perfection de sa béatitude. D'autre part, il est requis pour la perfection de la béatitude, *que l'homme ait tout ce qu'il veut et qu'il ne veuille rien qui ne soit dans l'ordre*. Or, chacun veut, d'une volonté droite, connaître ce qui le touche et le regarde. Par conséquent, étant donné qu'aucune rectitude ne fait défaut aux saints, ils veulent connaître ce qui les touche. Et c'est pourquoi il faut qu'ils connaissent ces choses-là dans le Verbe. Et parce qu'il appartient à leur gloire qu'ils portent secours en vue du salut à ceux qui sont dans le besoin, de la sorte, en effet, ils deviennent *les coopérateurs de Dieu*, ce qui est tout *ce qu'il y a de plus divin*, comme le dit saint Denys, au chapitre III de la *Hiérarchie céleste*, il est clair que les saints ont la connaissance de ce qui est requis à cet effet. Et donc il est manifeste que dans le Verbe ils connaissent les vœux et les prières et les dévotions des hommes qui se réfugient auprès d'eux pour avoir leur secours ». Rien de plus fondé, de plus certain, et de plus consolant que cette doctrine si admirablement mise en lumière ici par saint Thomas : il n'est rien, pas un acte, pas une pensée, pas un vouloir ou un désir des hommes portant sur l'un quelconque des saints qui sont au ciel, qui ne soit connu de chaque saint invoqué ainsi, et connu dans cette pleine lumière du Verbe auprès de laquelle notre jour est une sombre nuit.

L'*ad primum* déclare que « la parole de saint Augustin se doit entendre de la connaissance naturelle des âmes séparées, laquelle connaissance dans les âmes saintes n'est pas enténébrée, comme elle l'est dans les pécheurs. Mais il ne parle pas de la connaissance qui est dans le Verbe, laquelle n'existait pas pour Abraham au temps où les paroles citées furent dites par Isaïe, puisque avant la venue du Christ nul ne parvint à la vision de Dieu » (Cf. Troisième Partie, q. 49, art. 5, *ad 1um*).

L'*ad secundum* explique que « les saints, bien qu'après cette vie ils connaissent les choses qui se passent ici, ne doivent pas être considérés comme étant affectés par la douleur en connaissant les adversités de ceux qu'ils aimèrent en ce monde. Ils sont, en effet, à ce point remplis de la joie de la béatitude qu'il n'y a plus en eux place pour la douleur. Et donc, bien qu'ils connaissent les infortunes des leurs après la mort, cependant il est fait grâce à leur douleur si avant que ces infortunes se produisent ils ont été enlevés de ce monde. Mais peut-être que les âmes non glorifiées éprouveraient quelque douleur si elles percevaient les misères de ceux qui leur sont chers. Et parce que l'âme de Josias ne fut pas glorifiée tout de suite au sortir du corps, à ce titre et pour cette raison saint Augustin s'efforce de conclure que les âmes des morts n'ont pas la connaissance des faits et gestes des vivants ».

L'*ad tertium* dit que « les âmes des saints ont leur volonté pleinement conforme à la volonté divine même sur la chose voulue en elle-même. Et c'est pourquoi, bien qu'elles gardent le mouvement affectif de charité envers le prochain, cependant ils ne lui portent secours que selon qu'elles voient qu'il en est disposé selon la justice divine. — Et cependant il est à croire qu'elles aident beaucoup leurs proches en intercédant pour eux auprès de Dieu ».

L'*ad quartum* accorde qu' « il n'est pas nécessaire que ceux qui voient le Verbe voient toutes choses dans le Verbe; mais cependant ils voient ce qui touche à la perfection de leur béatitude, ainsi qu'il a été dit ».

L'*ad quintum* précise que « seul Dieu connaît par Lui-même

les pensées des cœurs; mais les autres peuvent les connaître selon que la chose leur est révélée, ou par la vision du Verbe, ou de toute autre manière ».

Les saints dans la patrie connaissent nos prières. — Faut-il en conclure que nous devons les prier afin qu'ils intercèdent pour nous. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si nous devons invoquer les saints afin qu'ils prient pour nous?

Cinq objections veulent prouver que « nous ne devons pas invoquer les saints afin qu'ils prient pour nous ». — La première fait observer que « nul ne s'adresse aux amis de quelqu'un et leur demande d'intercéder pour lui si ce n'est qu'il croit trouver plus facilement grâce auprès d'eux. Or, Dieu est infiniment plus miséricordieux que n'importe quel saint; et, par suite, sa volonté est plus facilement inclinée à nous exaucer que la volonté d'aucun saint. Donc il paraît superflu de les constituer médiateurs entre nous et Dieu afin qu'eux-mêmes intercèdent pour nous ». — La deuxième objection dit que « si nous devons leur demander de prier pour nous, ce n'est que parce que nous savons que leur prière est agréable à Dieu. Or, plus quelqu'un est saint, parmi les saints, plus sa prière est agréable à Dieu. Donc nous devrions toujours constituer pour médiateurs auprès de Dieu les saints supérieurs et jamais les inférieurs ». — La troisième objection déclare que « le Christ, même en tant qu'homme, est dit *le saint des saints* (Dan., ch. IX, v. 24); et, en tant qu'homme, il lui convient de prier (cf. Troisième Partie, q. 21). Or, jamais nous ne nous adressons au Christ, lui demandant de prier pour nous. Donc nous ne devons pas nous adresser aux autres saints et le leur demander ». — La quatrième objection dit que « quiconque est prié par quelqu'un d'intercéder pour lui présente ses prières à celui

auprès de qui il intercède pour lui. Or, il est superflu de présenter quelque chose à celui pour qui toutes choses sont présentes. Donc il est superflu que nous constituions les saints comme intercesseurs pour nous auprès de Dieu ». — La cinquième objection déclare qu' « une chose est superflue quand elle est faite pour quelque chose qui sans elle se ferait ou ne se ferait pas de la même manière. Or, les saints prieraient également ou ne prieraient pas pour nous, que nous les priions ou que nous ne les priions pas. Car, si nous sommes dignes qu'ils prient pour nous, même si nous ne les prions pas ils prieront pour nous. Et si nous sommes indignes, quand même nous les priions, ils ne prieront pas pour nous. Donc nous adresser à eux et leur demander de prier pour nous, semble une chose entièrement superflue ».

Des trois arguments *sed contra*, le premier oppose qu' « il est dit, dans le livre de Job, ch. v (v. 1) : *Appelle, s'il est quelqu'un qui te réponde, et tourne-toi vers quelqu'un des saints.* Or, *notre appeler*, comme le dit, sur ce texte, saint Grégoire (*Morales*, liv. V, ch. XLIII) *est nous adresser à Dieu par une humble prière.* Donc, quand nous voulons prier Dieu, nous devons nous tourner vers les saints afin qu'ils prient pour nous ». — Le second argument déclare que « les saints qui sont dans la patrie sont plus agréables à Dieu que dans l'état de la vie présente. Or, les saints qui sont sur la terre doivent être pris par nous comme intercesseurs pour nous auprès de Dieu, à l'exemple de l'Apôtre qui disait, dans l'épître *aux Romains*, ch. XV (v. 30) : *Je vous supplie, frères, par Notre-Seigneur Jésus-Christ et par la charité de l'Esprit-Saint, afin que vous m'aidiez de vos prières pour moi auprès de Dieu.* Donc nous, à plus forte raison, nous devons demander aux saints qui sont dans la patrie, de nous aider par leurs prières auprès de Dieu ». — Le troisième argument dit que « nous avons pour cela la coutume commune de l'Église, qui, dans les litanies, demande la prière des saints ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que *cet ordre a été par Dieu établi dans les choses*, selon saint Denys (*Hiérarchie ecclésiastique*, ch. v), que *les derniers sont ramenés à Dieu par*

ceux qui sont au milieu. Puis donc que les saints qui sont dans la patrie sont les plus près de Dieu, l'ordre de la loi divine requiert que nous, *demeurant dans le corps et voyageant éloignés de Dieu*, nous soyons ramenés à Lui par les saints qui sont au milieu » entre Dieu et nous. « Et cela se fait alors que la divine bonté répand sur nous ses bienfaits par leur intermédiaire. Et parce que notre retour à Dieu doit correspondre à la venue de ses bontés sur nous : de même que par l'entremise des suffrages des saints, les bienfaits de Dieu se répandent sur nous, de même faut-il que nous soyons ramenés à Dieu, afin que de nouveau nous recevions ses bienfaits, par l'entremise des saints. Et de là vient que nous les constituons nos intercesseurs auprès de Dieu et comme nos médiateurs, alors que nous leur demandons de prier pour nous ».

L'*ad primum* fait observer que « ce n'est point par un manque de sa puissance que Dieu agit par l'entremise des causes secondes, mais comme complément de l'ordre de l'univers, et afin que sa bonté se répande sur les choses de façon plus multiple, alors que les choses non seulement reçoivent de Lui leurs biens propres, mais encore d'être pour les autres causes de leur bien. Et, semblablement, ce n'est point par un défaut de sa miséricorde que nous devons exciter sa clémence par les prières des saints, mais afin que l'ordre dont il a été parlé soit conservé dans les choses ». — On remarquera, dans cette réponse jointe au corps de l'article, l'importance que revêt, aux yeux de saint Thomas, la question de l'ordre de l'action des causes secondes dans l'œuvre de Dieu, qu'il s'agisse de son œuvre naturelle ou, même et plus encore, de son œuvre surnaturelle. C'est une confirmation nouvelle de l'authenticité de ce fameux article 3, question 47 de la Première Partie, que nous n'avons pas hésité à insérer à sa place, soit dans notre Commentaire, soit dans l'édition latine, format de poche, publiée chez M. Blot, rue de la Salpétrière, 6, Paris (XIIIe).

L'*ad secundum* accorde que « les saints plus élevés dans la gloire sont plus agréables à Dieu que ceux qui sont moins élevés. Mais, cependant, il est utile de prier aussi quelquefois les saints d'ordre inférieur. Et cela pour cinq raisons. — Pre-

mièrement, pour ce motif que quelquefois un sujet a plus de dévotion pour un saint inférieur que pour un saint supérieur. Et c'est de la dévotion que dépend surtout l'effet de la prière. — Deuxièmement, pour éviter l'ennui; parce que l'assiduité d'une même chose engendre l'ennui. Or, du fait que nous prions plusieurs saints, à l'occasion de chacun d'eux notre ferveur se renouvelle. — Troisièmement, parce qu'il a été donné à certains saints de protéger en particulier certaines causes spéciales : comme à saint Antoine, pour *le feu infernal* », sorte de maladie contre laquelle était invoqué très spécialement le patronage de saint Antoine, le père des moines d'Égypte. — Quatrièmement, afin que de notre part soit rendu à tous le culte qui leur est dû. — Cinquièmement, parce que les prières de plusieurs obtiennent quelquefois ce que n'obtenait pas la prière d'un seul ».

L'*ad tertium* dit que « la prière est un acte. Or, les actes appartiennent aux personnes. Il suit de là que si nous disions, *Jésus-Christ, priez pour nous*, à moins que nous ajoutions quelque chose, nous paraîtrions rapporter à la personne du Christ » l'acte de prier. « Et, ainsi, il semblerait qu'on accepte soit l'erreur de Nestorius qui distinguait dans le Christ, la personne du Fils de l'homme de la personne du Fils de Dieu (cf. Troisième Partie, q. 2, art. 6), soit l'erreur d'Arius qui affirmait que la personne du Fils est moindre que celle du Père (Première Partie, q. 27, art. 1). De là vient que pour éviter ces erreurs, l'Église ne dit pas, *Jésus-Christ, priez pour nous;* mais, *Jésus-Christ, exaucez-nous*, ou, *ayez pitié de nous* ».

L'*ad quartum* nous avertit que « comme il sera dit plus loin (art. suiv.), quand nous disons que les saints présentent à Dieu nos prières, ce n'est pas pour signifier qu'ils lui manifestent des choses qu'Il ignorait; mais parce qu'ils demandent à Dieu de les exaucer, ou qu'ils consultent à leur sujet la Vérité de Dieu pour savoir ce qui doit être fait selon sa providence ».

L'*ad quintum* répond que « par cela même un sujet est digne qu'un saint prie pour lui, qu'il recourt à lui, avec une dévotion pure, dans la nécessité où il se trouve. Et, par suite, il n'est pas superflu que nous priions les saints. »

Ces prières que, très légitimement, nous adressons aux saints dans le ciel en leur demandant de prier pour nous ne peuvent que les disposer pour qu'en effet ils interviennent auprès de Dieu en notre faveur. — Mais quand ils interviennent ainsi et qu'en effet ils prient pour nous, leurs prières sont-elles toujours exaucées? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article III.

Si les prières des saints faites pour nous auprès de Dieu sont toujours exaucées?

Six objections veulent prouver que « les prières des saints faites pour nous auprès de Dieu ne sont pas toujours exaucées ». — La première dit que « si elles étaient exaucées, les saints seraient surtout exaucés dans les choses qui les touchent. Or, ils ne sont pas exaucés là-dessus; et aussi bien il est dit, dans l'*Apocalypse*, ch. VI (v. 10, 11), que les martyrs demandant d'être vengés de ceux qui sont sur la terre, *il leur fut répondu de se reposer encore un peu jusqu'à ce que fût complété le nombre de leurs frères*. Donc les saints seront bien moins exaucés dans les choses qui touchent aux autres ». — La deuxième objection cite un texte de « Jérémie, XV (1) », où il est « dit : *Même si Moïse et Samuel se tenaient devant moi, mon âme ne se tournera pas vers ce peuple*. Donc les saints ne sont pas toujours exaucés, quand ils prient Dieu pour nous ». — La troisième objection rappelle que « les saints, dans la Patrie, sont donnés comme *égaux aux anges de Dieu;* ainsi qu'on le voit par saint Matthieu, ch. XXII (v. 30; cf. saint Luc, ch. XX, v. 36). Or, les anges ne sont pas toujours exaucés dans leurs prières qu'ils répandent devant Dieu. On le voit par ce qui est marqué dans le livre de Daniel, ch. X (v. 12, 13), où il est dit : *Je suis venu à cause de tes paroles. Mais le Prince du royaume de Perse m'a résisté vingt et un jours*. Or, l'ange qui parlait n'était pas venu en aide à Daniel si ce n'est en demandant à Dieu sa libération. Et, cependant, l'effet de sa prière fut empêché. Donc les saints,

non plus, qui prient pour nous auprès de Dieu, ne sont pas toujours exaucés ». — La quatrième objection fait observer que « quiconque obtient quelque chose par sa prière mérite en quelque sorte ce qu'il obtient. Or, les saints qui se trouvent dans la Patrie ne sont plus dans l'état de mériter. Donc ils ne peuvent point, par leurs prières, obtenir pour nous quelque chose auprès de Dieu ». — La cinquième objection arguë de ce que « les saints, en toutes choses, conforment leur volonté à la volonté de Dieu (cf. *1ª-2ªe*, q. 19, art. 10, *ad* 2). Donc ils ne veulent que ce qu'ils savent que Dieu veut. D'autre part, ce que Dieu veut se ferait, même s'ils ne priaient point. Donc leurs prières ne sont point efficaces pour obtenir quelque chose ». — La sixième objection déclare que « les prières de toute la cour céleste, si elles pouvaient obtenir quelque chose, seraient plus efficaces que tous les suffrages de l'Église dans la vie présente. Or, en multipliant les suffrages de l'Église faits pour quelqu'un qui existe dans le purgatoire, la peine serait totalement acquittée. Puis donc que les saints qui sont dans la Patrie prient de la même prière pour ceux qui sont dans le purgatoire comme ils prient pour nous, s'ils obtenaient quelque chose pour nous, leurs prières libéreraient totalement de la peine ceux qui sont dans le purgatoire. Et cela est faux ; car, de la sorte, les suffrages de l'Église faits pour les défunts seraient superflus ».

Des trois arguments *sed contra*, le premier dit qu' « il est marqué, au livre II des *Machabées*, chapitre dernier (v. 14) : *Il est celui qui prie beaucoup pour le peuple et pour toute la sainte cité, Jérémie, le prophète de Dieu.* Et que sa prière ait été exaucée, on le voit par ce qui suit (v. 15, 16), que Jérémie étendit sa main droite et donna le glaive à Judas en disant : *Prends le glaive saint, don de Dieu*, etc. » — Le second arguments et un texte de « saint Jérôme, dans la lettre *contre Vigilantius : Tu dis, dans ton libelle, que, tant que nous vivons, nous pouvons prier les uns pour les autres.* Et, ensuite, il rejette cela, disant : *Si les apôtres et les martyrs existant dans leur corps peuvent prier pour les autres, alors qu'ils doivent encore se préoccuper d'eux-mêmes, combien plus après les couronnes, les victoires et les triom-*

phes! ». — Le troisième argument invoque « la coutume de l'Église qui fréquemment demande d'être aidée par les prières des saints ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « les saints sont dits prier pour nous d'une double manière. D'abord, par une prière expresse, alors qu'ils portent aux oreilles de la clémence divine leurs vœux pour nous. D'une autre manière, comme par une prière interprétative : c'est-à-dire par leurs mérites, lesquels, se trouvant en la présence de Dieu, non seulement tournent à gloire pour eux, mais sont aussi pour nous de certains suffrages et de certaines prières ; comme, du reste, aussi, le sang du Christ est dit demander pardon pour nous (cf. *aux Hébreux*, ch. XII, v. 24). De l'une et de l'autre manière, les prières des saints, sont, quant à elles, efficaces pour obtenir ce qu'ils demandent. Mais, de notre côté, nous pouvons être en défaut de telle sorte que nous n'obtiendrons pas le fruit de leurs prières selon qu'ils sont dits prier pour nous du fait que leurs mérites tournent à notre profit. Selon qu'ils prient pour nous en demandant par leurs vœux quelque chose pour nous, ils sont toujours exaucés : parce qu'ils ne veulent que ce que Dieu veut, et ils ne demandent que ce qu'ils veulent être fait. Or, ce que Dieu veut d'une volonté pure et simple, s'accomplit ; à moins qu'il ne s'agisse de la volonté antécédente », laquelle n'est pas une volonté pure et simple, mais plutôt une velléité (cf. Première Partie, q. 19, art. 6), « selon laquelle *Il veut que tous les hommes soient sauvés* (I *à Timothée*, ch. II, v. 4), et qui ne s'accomplit pas toujours : et, par suite, il n'est pas surprenant si également ce que les saints veulent de ce mode de volonté parfois ne s'accomplisse pas ».

L'*ad primum* déclare que « cette prière des martyrs » dont parlait l'objection, « n'est pas autre chose que leur désir d'obtenir l'étole du corps et la société des saints qui doivent être sauvés, et le consentement qu'ils donnent à la justice divine punissant les méchants. Aussi bien, dans l'*Apocalypse*, ch. VI, sur ce texte (v. 10), *Jusques à quand, Seigneur*, etc., la Glose dit : *Ils désirent une joie plus grande et la compagnie des saints, et ils acquiescent à la justice divine* ».

L'*ad secundum* fait observer que « le Seigneur parle en cet endroit, de Moïse et de Samuel selon l'état où ils furent dans cette vie. *Nous lisons, en effet, que, priant pour le peuple, ils se sont opposés à la colère de Dieu*; comme le dit la glose interlinéaire. Et, cependant, s'ils eussent vécu en ce temps-là, ils n'auraient point pu apaiser, par leurs prières, la colère de Dieu contre le peuple, à cause de la malice de ce peuple. C'est là le sens de la lettre de ce texte ». Par où l'on voit qu'il ne s'agit pas de la prière des saints dans la Patrie.

L'*ad tertium* dit que « ce combat des bons anges ne s'entend pas du fait qu'ils auraient répandu devant Dieu des prières contraires; mais parce qu'ils référaient au jugement divin les mérites contraires de part et d'autre, attendant la sentence divine. C'est ce que dit saint Grégoire, au livre XVII de ses Morales (ch. XII), expliquant ces paroles de Daniel : *Les esprits sublimes qui président aux nations ne combattent point pour ceux qui font l'injustice; mais, d'un jugement droit, ils examinent leurs actions. Et lorsque soit la coulpe soit la justice de chaque nation est portée devant le trône de la cour céleste, l'ange qui préside à cette nation est dit avoir gagné ou n'avoir pas gagné dans le combat. Avec ceci pourtant qu'il est pour tous une même victoire : la volonté souveraine du Créateur sur eux. Et parce qu'ils l'ont toujours devant leurs yeux, ce qu'ils ne peuvent obtenir, ils ne le veulent en aucune manière.* D'où il suit qu'ils ne le demandent pas. Et par là on voit aussi que les prières des saints sont toujours exaucées. »

L'*ad quartum* répond que « si les saints ne sont pas dans l'état de mériter pour eux, après qu'ils sont dans la Patrie, cependant ils sont dans l'état de mériter pour les autres, ou, plutôt, d'aider les autres par leurs mérites précédents : car ils ont mérité cela, pendant leur vie, auprès de Dieu, que leurs prières fussent exaucées après la mort. — On peut dire aussi que la prière sous un autre rapport mérite et sous un autre obtient. Le mérite, en effet, consiste en une certaine adéquation de l'acte à la fin pour laquelle il se fait et qui lui est donnée comme récompense (*1a-2ae*, q. 114, art. 1). L'obtention de la prière s'appuie sur la libéralité de celui que l'on prie : car il arrive que quel-

qu'un obtient de la libéralité de celui qui est prié ce que d'ailleurs il n'a pas mérité lui-même. Et donc, bien que les saints ne soient pas dans l'état de mériter, il ne s'ensuit pas cependant qu'ils ne soient pas dans l'état d'obtenir. »

L'*ad quintum* redit que « comme on le voit par le texte précité de saint Grégoire (à l'*ad 3um*), les saints ou les anges ne veulent que ce qu'ils voient être dans la divine volonté; et, pareillement, ils ne demandent pas autre chose. Il ne s'ensuit pourtant pas que leur prière soit infructueuse; parce que, comme le dit saint Augustin, au livre *De la Prédestination des Saints*, les prières de saints servent aux prédestinés, parce que peut-être il est préordonné qu'ils soient sauvés par les prières de ceux qui intercèdent pour eux. Et c'est de même aussi que Dieu veut que soit accompli par les prières des saints ce que les saints voient qu'Il veut. »

L'*ad sextum* rappelle que « les suffrages de l'Église pour les défunts sont comme de certaines satisfactions des vivants à la place des morts; et, pour autant, ils acquittent pour les morts la prière qu'ils n'avaient pas acquittée eux-mêmes. Mais les saints qui sont dans la Patrie ne sont pas en état de satisfaire. Et, par suite, il n'en est pas de même de leurs prières et des suffrages de l'Église. »

La première partie du traité de la Résurrection, tel que l'a disposé l'auteur du *Supplément*, devait comprendre, avec ce qui regarde les réceptacles des âmes après la mort, la qualité et les peines des âmes soumises à la souffrance, les suffrages pour les morts, les prières des saints, deux autres grands sujets qu'il nous reste à considérer : les signes qui précéderont le jugement, et le feu de la conflagration générale. Ce sera l'objet des deux questions qui vont suivre. D'abord, la première, celle des signes qui précéderont le jugement.

QUESTION LXXIII

DES SIGNES QUI PRÉCÉDERONT LE JUGEMENT

Cette question comprend trois articles :

1° Si l'avènement du Seigneur pour le Jugement sera précédé de certains signes?
2° Si, en vérité, le soleil et la lune doivent à ce moment s'obscurcir?
3° Si les vertus des cieux, quand le Seigneur viendra, seront ébranlées?

Ces trois articles sont tirés de la distinction XLVIII, q. 1, art. 4. Ils forment les trois sous-questions de cet article 4.

Article Premier.

Si l'avènement du Seigneur pour le Jugement doit être précédé de certains signes?

Trois objections veulent prouver que « l'avènement du Seigneur pour le Jugement ne sera point précédé de certains signes ». — La première cite le mot de « la première Épître *aux Thessaloniciens*, ch. v (v. 3) : *Alors qu'ils diront Paix et sécurité, la fin soudaine viendra sur eux.* Or, il n'y aurait point la paix et la sécurité, si les hommes étaient terrifiés par des signes qui précéderaient. Donc il n'y aura pas des signes qui précèdent cet avènement ». — La deuxième objection dit que « les signes sont requis pour la manifestation. Or, l'avènement du Seigneur doit être secret; et, aussi bien il est dit dans la première Épître *aax Thessaloniciens*, ch. v (v. 2) : *Le jour du Seigneur, comme le voleur, viendra de même dans la nuit.* Donc il ne doit

pas y avoir des signes qui le précèdent. » — La troisième objection fait observer que « le temps du premier avènement fut connu d'avance par les prophètes. Ce qui n'est pas pour le second avènement. Or, le premier avènement n'a pas été précédé par ces sortes de signes. Donc le second ne le sera pas, non plus ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier est le texte de « saint Luc, ch. XXI (v. 25) : *Il y aura des signes dans le soleil, la lune et les étoiles* ». — Le second argument apporte le témoignage de « saint Jérôme » qui « signale quinze signes précédant le Jugement (cf. S. Pierre Damien, opusc. LIX, *Des fins dernières et de l'Antéchrist*, ch. IV). Il dit que, le premier jour, toutes les mers s'élèveront à quinze coudées au-dessus des montagnes. Le deuxième jour, toutes les eaux seront plongées dans l'abîme, de telle sorte que c'est à peine si on les verra. Le troisième jour, elles reviendront à leur premier état. Le quatrième jour, toutes les bêtes et tout ce qui se meut dans les eaux s'élèveront au-dessus de la mer, mugissant comme dans un combat. Le cinquième jour, tous les oiseaux du ciel se rassembleront dans les champs, pleurant entre eux et ni ne mangeant ni ne buvant. Le sixième jour, des fleuves de feu apparaîtront dans le firmament, s'abattant depuis le lever du soleil jusqu'à son coucher. Le septième jour, toutes les étoiles errantes et fixes projetteront des queues comme les comètes. Le huitième jour, il y aura un grand tremblement de terre où tous les animaux seront prostrés. Le neuvième jour, toutes les pierres, petites et grandes, se diviseront en quatre parties luttant les unes contre les autres. Le dixième jour, toutes les plantes donneront une rosée de sang. Le onzième jour, toutes les montagnes et les collines et les édifices seront réduits en poudre. Le douzième jour, tous les animaux viendront aux champs, des forêts et des montagnes, rugissant et ne mangeant rien. Le treizième jour, tous les sépulcres, du lever du soleil à son coucher, s'ouvriront aux cadavres pour la résurrection. Le quatorzième jour, tous les hommes sortiront de leurs demeures, sans intelligence et sans parole, courant çà et là. Le quinzième jour, tous mourront et ressusciteront avec les morts défunts

longtemps auparavant ». — Ce texte nous montre comment l'imagination est travaillée par cette grande question des signes avant-coureurs du Jugement. Nous allons voir qu'il n'y a pas à faire fond sur l'énumération de ce passage.

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « le Christ, venant pour le Jugement, apparaîtra », non plus dans la forme obscure et humble de son premier avènement, mais « dans la forme glorieuse, en raison de l'autorité qui est due au Juge. Or, il appartient à la dignité de la puissance judiciaire d'avoir certains indices qui provoquent au respect et à la sujétion. C'est pour cela que l'avènement du Christ venant pour le Jugement sera précédé de beaucoup de signes, afin que les cœurs des hommes soient amenés à la sujétion du Juge qui doit venir, et qu'ils se préparent au Jugement, avertis à l'avance par ces sortes de signes. Mais quels seront ces signes, il n'est pas facile de le savoir. Les signes, en effet, qui se lisent dans les Évangiles (S. Matth., ch. XXIV; S. Marc, ch. XIII; S. Luc, ch. XXI), comme le dit saint Augustin *à Hésychius sur la fin du monde*, n'appartiennent pas seulement à l'avènement du Christ pour le Jugement, mais aussi au temps de la destruction de Jérusalem et à l'avènement par lequel le Christ continuellement visite son Église. De telle sorte que, peut-être, si l'on y prend soigneusement garde, aucun de ces signes ne se trouve plus appartenir à l'avènement futur, comme le dit saint Augustin (dans cette même lettre *à Hésychius*). Et, en effet, les signes qui sont marqués dans les Évangiles, comme les combats et les terreurs et autres choses de ce genre, existent depuis le commencement du genre humain. A moins, peut-être, de dire, qu'en ce temps-là, ils seront plus violents. Mais dans quelle mesure ils croîtront pour dénoncer l'avènement prochain, c'est chose incertaine. — Quant aux signes que donne saint Jérôme » et qui étaient cités dans l'argument *sed contra*, « saint Jérôme ne se prononce pas à leur sujet; il dit qu'il les a trouvés écrits dans les Annales des Hébreux. Et, même », ajoute saint Thomas, « ils ont bien peu de vraisemblance ». A vrai dire, il n'y a pas à s'y arrêter.

L'*ad primum* explique le texte cité dans l'objection en disant

que « selon saint Augustin, dans le livre *à Hésychius* déjà cité (ch. XI), vers la fin du monde sera la persécution des méchants contre les bons; et, par suite, les uns seront dans la crainte, savoir les bons, et les autres seront dans la sécurité, savoir les méchants. Or ce qui est dit qu'*alors qu'on parlera de paix et de sécurité*, etc., doit se rapporter aux méchants qui feront peu de cas des signes du Jugement à venir. Et aux bons appartient ce qui est dit en saint Luc, ch. XXI (v. 26) : *Les hommes sècheront de frayeur*, etc. — On peut dire aussi que tous ces signes qui se rapporteront au Jugement sont compris dans le temps du Jugement, de telle sorte que le jour du Jugement les contienne tous. Et donc, bien que les signes qui apparaîtront pour le jour du Jugement doivent remplir les hommes de terreur, cependant, avant que ces signes commencent d'apparaître, les impies se croiront en paix et dans la sécurité ne voyant pas le monde finir tout de suite après la mort de l'Antéchrist comme ils l'avaient d'abord pensé ».

L'*ad secundum* déclare que « le jour du Seigneur est dit venir *comme un voleur*, parce qu'on ignore le temps déterminé » ou le moment précis « que ces sortes de signes ne peuvent pas faire connaître. On peut aussi, d'ailleurs, comprendre sous le jour du jugement tous ces signes absolument manifestes qui précéderont immédiatement, comme il a été dit ».

L'*ad tertium* dit que « dans le premier avènement, le Christ vint caché; bien que le temps déterminé fût connu par les prophètes. Et c'est pourquoi il ne fallut point que ces sortes de signes apparussent dans le premier avènement comme ils apparaîtront dans le second où Il viendra à découvert, bien que le temps déterminé » ou le moment précis « demeure caché ».

Il n'est pas douteux qu'il y aura des signes qui annonceront la prochaine venue du souverain Juge à la fin des temps. Ces signes sont annoncés et même marqués d'une certaine manière dans les Écritures, notamment dans l'Évangile. Mais il est très difficile d'en préciser à l'avance la nature et le caractère. Il est à croire qu'au moment même, ils porteront avec eux leur

vertu pour que les âmes justes les reconnaissent et en reçoivent l'enseignement salutaire. — Parmi ces signes, il en est deux qui sont particulièrement à noter. Il est dit que le soleil s'obscurcira, que la lune ne donnera plus sa clarté; que les étoiles tomberont du ciel, et que les vertus des cieux seront ébranlées. Saint Thomas se demande ce qu'il faut bien entendre par là. Et, d'abord, si vraiment le soleil et la lune cesseront de donner leur clarté. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si, lors du Jugement, le soleil et la lune s'obscurciront vraiment?

Trois objections veulent prouver que « lors du Jugement, le soleil et la lune s'obscurciront véritablement ». — La première est un texte de « Raban » Maur (cf. *Chaîne d'or*) « sur saint Matthieu (ch. XXIV, v. 29), où il est « dit : *Rien n'empêche d'entendre qu'en ce temps-là véritablement le soleil et la lune, avec les autres astres, seront privés de leur lumière : comme il est certain que cela se fit, pour le soleil, au temps de la Passion du Seigneur* ». — La deuxième objection fait observer que « la lumière des corps célestes est ordonnée à la génération des corps inférieurs : et, en effet, par elle ils influent sur ces corps inférieurs, et non pas seulement par le mouvement, comme le dit Averroès dans le livre *De la substance de l'Orbe* (ch. II). Or, en ce temps du Jugement, la génération cessera. Donc la lumière, non plus, ne demeurera pas dans les corps célestes ». — La troisième objection en appelle à ce que « les corps inférieurs seront dépouillés, comme il semble à quelques-uns (cf. le B. Albert-le-Grand, IV *Sent.*, dist. XLVII, art. 7), des qualités par lesquelles ils agissent. Or, le corps céleste n'agit pas seulement par le mouvement, mais aussi par la lumière; comme il a été dit. Donc, de même que le mouvement du ciel cessera, de même aussi la lumière des corps célestes ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier déclare que

« selon les astronomes, le soleil et la lune ne peuvent pas subir simultanément l'éclipse. Or, cet obscurcissement du soleil et de la lune », dont parle l'Évangile, « est dit devoir être simultanément, quand le Seigneur viendra pour le Jugement. Donc ce ne sera pas un obscurcissement véritable, par mode d'éclipse naturelle ». — Le second argument dit qu' « il ne convient pas qu'une même cause produise la décroissance et l'augmentation d'une même chose. Or, quand le Seigneur viendra, il est prédit que la lumière des astres augmentera; selon qu'il est dit dans Isaïe, ch. xxx (v. 26) : *La lumière de la lune sera comme la lumière du soleil*; *et la lumière du soleil sera sept fois plus forte*. Donc il ne convient pas qu'à la venue du Seigneur, la lumière de ces corps-là cesse ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « si nous parlons du soleil et de la lune quant au moment même de la venue du Christ, il n'est pas croyable qu'à ce moment ils s'obscurcissent par la privation de leur lumière : car tout l'univers sera renouvelé, quand le Christ viendra et que les saints ressusciteront, ainsi qu'il a été dit ». Saint Thomas renvoyait, ici, dans le Commentaire des *Sentences*, à ce qu'il avait établi précédemment, dist. XLVII, q. 2, art. 3, q^la^ 1. Nous le retrouvons à la question 74, art. 7, ici dans le *Supplément*. « Mais si nous parlons du soleil et de la lune selon le temps qui précédera de peu le Jugement, alors il se pourra que le soleil et la lune et les autres astres du ciel soient obscurcis par la privation de leur lumière, en des temps différents ou simultanément, la puissance divine opérant ce prodige pour terrifier les hommes ».

L'*ad primum* dit que « Raban » Maur « parle pour le temps qui précédera le Jugement ».

L'*ad secundum* répond que « la lumière est dans les corps célestes non pas seulement pour causer la génération en ces corps inférieurs, mais aussi pour leur perfection et leur beauté. Et, par conséquent, il n'est pas nécessaire que la lumière des corps célestes cesse quand cessera la génération, mais au contraire elle augmentera ».

L'*ad tertium* déclare qu' « il ne semble pas probable que les

qualités élémentaires soient enlevées aux éléments, bien que d'aucuns l'aient dit. Toutefois, si elles l'étaient, il n'en est pas de même de ces qualités et de la lumière. Les qualités élémentaires, en effet, sont contraires les unes aux autres » : tels, le froid et le chaud, le sec et l'humide; « et, par suite, elles agissent en détruisant. Mais la lumière n'est point principe d'action par mode de contrariété, elle l'est par voie de principe qui régularise les contraires et les ramène à l'harmonie ». On remarquera, en passant, cette observation de saint Thomas sur la lumière et son action. — Quant à ce qui était dit du mouvement des corps célestes, « il n'en est pas de même du mouvement des corps célestes et de leur lumière. Car le mouvement est *l'acte de ce qui est imparfait* (*De l'âme*, liv. II, ch. VII, n. 1 ; de S. Th., leç. 12). Il s'ensuit qu'il doit être enlevé quand sera enlevée l'imperfection. Mais cela ne peut pas se dire de la lumière ».

Que penser du second phénomène céleste qui est annoncé comme devant se produire au moment du Jugement, savoir que *les vertus des cieux doivent être ébranlées?* Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article III.

Si les vertus des cieux, quand le Seigneur viendra, doivent être ébranlées?

Trois objections veulent que « les vertus des cieux, quand le Seigneur viendra, ne soient pas ébranlées ». — La première fait observer que « les *Vertus des cieux* ne peuvent se dire que des anges bienheureux. Or, l'immutabilité est de la raison de la béatitude. Donc ces Vertus ne peuvent pas être ébranlées ». — La deuxième objection dit que « *la cause de l'admiration* » ou de l'étonnement « *est l'ignorance*; comme il est marqué au commencement de la *Métaphysique* (liv. I, ch. II, n. 8, 11 ; de saint Th., leç. 3). Or, de même que la crainte est éloignée des anges;

de même aussi l'ignorance. Car, comme le dit saint Grégoire (*Dialogues*, liv. IV, ch. XXXIII; *Morales*, liv. II, ch. III), *qu'y a-t-il que ne voient pas ceux qui voient Celui qui voit tout?* Donc ils ne pourront pas être mus par l'admiration, comme il est dit dans la lettre » du texte des *Sentences* (dist. XLVIII). — La troisième objection déclare que « tous les anges assisteront au Jugement de Dieu; d'où ce mot de l'*Apocalypse*, ch. VII (v. 11) : *Tous les anges se tiendront autour du trône*. Or, les *Vertus* désignent un Ordre spécial parmi les anges. Donc il n'y avait pas à dire d'elles plutôt que des autres anges qu'elles seraient mues ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier rappelle qu' « il est dit, dans le livre de Job, ch. XXVI (v. 11) : *Les colonnes du ciel redoutent sa venue*. Or, les colonnes du ciel ne peuvent s'entendre que des vertus des cieux. Donc les vertus des cieux seront ébranlées ». — Le second argument est un texte de « saint Matthieu, ch. XXIV (v. 29; saint Luc, ch. XXI, v. 26) », où il est « dit : *Les étoiles tomberont du ciel, et les vertus des cieux seront mues* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « les *Vertus*, parmi les anges, se disent d'une double manière; comme on le voit par saint Denys, au chapitre XI de la *Hiérarchie céleste*. Quelquefois, en effet, le nom de *Vertus* est approprié à l'un des neuf Ordres : lequel, d'après saint Denys, se trouve au milieu de la hiérarchie du milieu; d'après saint Grégoire, il est le plus élevé de la dernière hiérarchie (cf. I, q. 108, art. 6). D'une autre manière, ce mot est pris d'une façon générale pour tous les esprits célestes. Et, ici, on peut le prendre dans l'un et l'autre sens. — Dans la lettre » du texte des *Sentences* (dist. XLVIII), « ce mot est expliqué selon qu'on le prend au second sens, c'est-à-dire pour tous les anges. Et, en ce sens, les vertus des cieux sont dites être ébranlées en raison de l'admiration de la nouveauté qui sera dans le monde, ainsi qu'il est dit dans la lettre » du texte des *Sentences*. — « On peut aussi l'expliquer selon qu'il est le nom de l'un des neuf Ordres. Dans ce cas, cet Ordre est dit être mû ou ébranlé, plutôt que les autres, en raison de l'effet : parce que, d'après saint Grégoire

(Hom. XXXIV sur l'*Évangile*), à cet Ordre est attribuée la production des miracles, lesquels éclateront surtout en ce temps-là. Une autre réponse encore consiste à dire que cet Ordre appartenant, d'après saint Denys, à la hiérarchie du milieu, n'a pas sa puissance limitée » à telle ou telle catégorie d'êtres et d'actions dans l'univers, « mais s'étend à tout d'une façon générale (cf. I, q. 108, art. 1). D'où il suit que leur ministère porte sur les causes universelles. Par conséquent, le propre effet des Vertus paraît être de mouvoir les corps célestes qui sont les causes de ce qui se fait dans la nature inférieure » du monde corporel (I p., q. 115, art. 3). Et leur nom même semble le dire : car on les appelle *vertus des cieux*. En ce sens, elles seront mues, parce que leur effet cessera, n'ayant plus à mouvoir les corps célestes : c'est ainsi que les anges députés à la garde des hommes n'auront plus, après, l'office de gardiens ». — A ce dernier sens se rattacherait l'explication qui consisterait à dire que par le mot *vertus des cieux*, on peut entendre les lois qui président actuellement au mouvement des corps célestes. Ces lois seront d'abord suspendues et puis changées; et, pour autant, il est dit que les vertus des cieux seront ébranlées.

L'*ad primum* dit que « la mutation dont il s'agit », entendue des esprits célestes, « ne change rien de ce qui touche à leur état; elle se rapporte : soit aux effets qu'ils produisent et qui peuvent changer sans qu'ils changent eux-mêmes; soit à la nouvelle vue des choses qu'ils ne pouvaient avoir auparavant selon les espèces concréées ou increées qui leur sont connaturelles : mais cette vicissitude ou ce renouveau de pensée demeure en eux avec la béatitude. Aussi bien saint Augustin dit (Commentaire littéral de la *Genèse*, liv. VIII, ch. xx) *que Dieu meut la créature spirituelle selon les temps* ».

L'*ad secundum* fait observer que « l'admiration a coutume de porter sur ce qui dépasse notre condition ou notre pouvoir. Et, de ce chef, les Vertus des cieux », en entendant toujours cette expression des esprits célestes, « admireront la vertu divine produisant ces choses-là, pour autant que ces esprits célestes sont impuissants à l'imiter ou à la comprendre : auquel sens la bienheureuse Agnès dit que *le soleil et la lune admirent*

sa beauté (*Vie de sainte Agnès*, ch. I; parmi les Œuvres de saint Ambroise). De la sorte, on ne met pas l'ignorance dans les anges; mais on exclut de leur esprit la compréhension de Dieu » qui est le propre de Dieu seul.

L'*ad tertium* ajoute que « la réponse » à la troisième objection « est vue dans ce qui a été dit ».

Après avoir parlé des signes qui précéderont et annonceront le Jugement, nous devons considérer ce qui a trait au feu de la dernière conflagration. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LXXIV

DU FEU DE LA CONFLAGRATION DERNIÈRE.

Cette question comprend neuf articles :

1. S'il doit y avoir une purification du monde ?
2. Si elle doit avoir lieu par le feu ?
3. Si ce feu sera de la même espèce que le feu élément ?
4. Si ce feu doit purifier les cieux supérieurs ?
5. Si ce feu doit consumer les autres éléments ?
6. S'il doit les purifier tous ?
7. Si ce feu précédera le Jugement ou s'il le suivra ?
8. Si par ce feu les hommes doivent être consumés ?
9. Si les réprouvés doivent être enveloppés par lui ?

Ces neuf articles sont les neuf sous-questions, trois par trois, des trois articles de la question 2, distinction XLVII. Il aura suffi de les énumérer pour pressentir leur importance et leur intérêt. Venons tout de suite à l'article premier.

Article Premier.

S'il doit y avoir une purification du monde?

Trois objections veulent prouver qu' « il ne doit pas y avoir une purification du monde ». — La première dit que « cela seul a besoin de purification, qui est impur. Or, les créatures de Dieu ne sont pas impures ; et, aussi bien, est-il dit, dans le livre des *Actes*, ch. x (v. 15) : *Ce que Dieu a purifié, garde-toi de le tenir pour commun*, c'est-à-dire impur. Donc les créatures du monde ne seront point purifiées ». — La deuxième objection fait remarquer que « la purification, selon la justice divine, est ordonnée à enlever l'impureté de la coulpe : comme on le voit pour la purification » des âmes du purgatoire, « après

la mort. Puis donc que dans les éléments de ce monde ne peut pas être l'infection de la coulpe, il semble qu'ils n'ont pas besoin de purification ». — La troisième objection arguë de ce que « la purification, pour toute chose, se dit quand on la sépare de ce qui lui étant étranger serait pour elle une cause de déchéance ; car la séparation de ce qui ennoblit ne se dit point purification, mais diminution. Or, ceci appartient à la perfection et à la noblesse des éléments que quelque chose d'une autre nature leur soit mêlé ; car la forme du corps mixte » ou composé « est plus noble que la forme du corps simple. Donc il semble que les éléments de ce monde ne peuvent en aucune manière être convenablement purifiés ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier déclare que « toute innovation se fait par une certaine purification. Or, les éléments seront innovés ; de là ce texte de l'*Apocalypse*, ch. XXI (v. 1) : *Je vis un ciel nouveau et une terre nouvelle ; car le premier ciel et la première terre s'en sont allés*. Donc les éléments seront purifiés ». — Le second argument en appelle à ce que « dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. VII (v. 31), sur ces mots, *La figure de ce monde passe*, la glose dit : *La beauté de ce monde périra par la conflagration des feux du monde*. Et, ainsi, on a la même conclusion que tout à l'heure ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « le monde étant fait d'une certaine manière pour l'homme, il faut que lors de la glorification du corps de l'homme, les autres corps du monde soient aussi changés en un état meilleur, afin que le lieu convienne mieux et que sa vue donne plus de plaisir. D'autre part, l'homme ne peut obtenir la gloire du corps, si, en premier lieu, ne sont écartées les choses qui sont opposées à cette gloire. Et ces choses sont au nombre de deux, la corruption et l'infection de la coulpe ; car, ainsi qu'il est dit dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XV (v. 50) : *la corruption n'aura pas l'incorruptibilité* ; et tous ceux qui sont impurs seront laissés hors de la cité de la gloire, *Apocalypse*, chapitre dernier (v. 15 ; cf. ch. XXI, v. 27). Semblablement aussi il faut que les éléments du monde soient purifiés de leurs dispositions contraires, avant qu'ils soient amenés à la nouveauté de

la gloire, proportionnellement à ce qui a été dit de l'homme. C'est qu'en effet, bien que les choses corporelles ne puissent pas être, au sens propre, le sujet de l'infection de la coulpe, cependant la coulpe laisse, dans les choses corporelles corrompues, une certaine incongruité à ce qu'elles soient enrichies des dons spirituels : et à cause de cela, nous voyons que les lieux dans lesquels des crimes ont été commis ne sont pas jugés aptes à ce que des fonctions saintes s'accomplissent en eux à moins que ne précède une certaine purification. En ce sens, la partie du monde qui a été laissée à notre usage a reçu des péchés des hommes une certaine inaptitude à être revêtue de la gloire. Et, de ce chef, elle a besoin de purification. Semblablement, dans la partie » qui, selon la conception des anciens, « était vers le milieu » ou le centre du monde, constituant ce qu'ils appelaient la sphère des éléments, « en raison du contact des éléments », selon qu'ils agissent et réagissent les uns sur les autres, « il y a de nombreuses corruptions et générations et altérations des éléments qui dérogent à leur pureté » native. « Et c'est pourquoi les éléments doivent être purifiés de tout cela, pour qu'ils reçoivent décemment le renouveau de la gloire ».

L'*ad primum* explique qu' « il faut entendre cette parole, que toute créature de Dieu est pure (cf. première Épître à *Timothée*, ch. IV, v. 4), en ce sens qu'elle n'a point, dans sa substance, quelque mélange de mal ; comme le voulaient les Manichéens qui disaient que le bien et le mal étaient deux substances en certains lieux divisées et en certains lieux mélangées (cf. S. Augustin, *Des hérésies*, n. XLVI). Mais cela ne fait pas que telle créature n'ait un mélange de nature étrangère : laquelle nature aussi est bonne en soi, mais répugne à la perfection de cette nature. Semblablement, cela ne fait pas que le mal n'arrive à certaine créature, bien qu'il ne lui soit pas mêlé comme une partie de sa substance ».

L'*ad secundum* accorde que « les éléments corporels ne peuvent pas être sujet de la faute ou de la coulpe ; mais ils peuvent cependant, en raison de la coulpe commise en eux, encourir une certaine inaptitude à recevoir la perfection de la gloire ».

L'*ad tertium* répond que « la forme du mixte et la forme de l'élément peuvent se considérer d'une double manière. Ou quant à la perfection de l'espèce ; et, de ce chef, le corps mixte est plus noble. Ou quant à la perpétuité de la durée. Et, à ce titre, le corps simple l'emporte en noblesse. C'est qu'en effet, il n'a pas en lui-même de se corrompre, à moins que sa corruption n'ait pour cause un agent extérieur. Le corps mixte, au contraire, a en lui-même la cause de sa corruption ; savoir : la composition des contraires. Et c'est pourquoi, le corps simple, bien qu'il soit corruptible selon sa partie, est cependant incorruptible selon le tout ; chose qui ne peut pas se dire du mixte. Et parce que l'incorruption fait partie de la perfection de la gloire, la perfection du corps simple est plus en harmonie avec la perfection de la gloire que la perfection du corps mixte : à moins que tel corps mixte n'ait aussi en lui un principe d'incorruption, comme le corps humain dont la forme est incorruptible. Toutefois, bien que, d'une certaine manière, le corps mixte soit plus noble que le corps simple », en ce qui est de la perfection de l'espèce, comme il a été dit : « cependant, le corps simple a un être plus noble existant en soi, qu'il ne l'a existant dans le mixte ; parce que, dans le mixte, les corps simples sont en quelque manière en puissance ; tandis que, existant en eux-mêmes, ils sont au dernier degré de leur perfection ». — Cet *ad tertium* est un vrai joyau de philosophie aristotélicienne et thomiste ; il touche à cette grande question des éléments et des mixtes qui occupe dans la philosophie de la nature une place si importante.

Au moment où l'homme devra ressusciter et vivre, même dans son corps, de la vie de la gloire, le monde où nous vivons maintenant devra être renouvelé pour être en harmonie avec le nouvel état de l'homme. Le vieil état disparaîtra. Très spécialement, il faudra que tout ce monde corporel, plus ou moins contaminé ou infecté par les péchés des hommes, soit purifié. — Mais comment se fera cette purification : est-ce par le feu ? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si cette purification doit se faire par le feu?

Trois objections veulent prouver que « cette purification ne doit pas se faire par le feu ». — La première dit que « le feu, étant une des parties du monde, aura besoin de purification, comme les autres parties. Or, il ne se peut pas que ce qui purifie et ce qui est purifié soit une même chose. Donc il semble que ce n'est pas le feu qui purifiera ». — La deuxième objection fait observer que « comme le feu a la vertu de purifier; de même, aussi, l'eau. Puis donc que toutes choses ne sont pas aptes à être purifiées par le feu, mais que certaines choses doivent être purifiées par l'eau, comme, du reste, la loi ancienne elle-même en a marqué la différence (*Nombres*, ch. XXXI, v. 22, 23), il semble que ce n'est pas le feu qui purifiera, à tout le moins d'une manière universelle ». — La troisième objection présente cette remarque, qu' « il semble que la purification se rapporte à cette fin, que les parties du monde, séparées les unes des autres, soient rendues plus pures. Or, la séparation des parties du monde au commencement fut faite par la seule vertu divine : puisque c'est par là que se marque l'œuvre de la distinction », dans l'œuvre des six jours (cf. I p., 47, art. 1, q. 67-69). « Et, aussi bien, Anaxagore donne la séparation comme l'acte de l'intelligence qui meut toutes choses (Aristote, *Physique*, liv. VIII, ch. IX, n. 3; de S. Th., leç. 20). Donc il semble qu'à la fin du monde, la purification se fera immédiatement par Dieu et non par le feu ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier en appelle à ce qu' « il est dit dans le psaume (XLIX, v. 3) : *Le feu s'allumera en sa présence, et autour de Lui sera la tempête véhémente*; et, après (v. 4), il est marqué, au sujet du jugement : *Il appellera le ciel d'en haut et la terre pour discerner son peuple*. Donc il semble que la purification dernière se fera par le feu ». — Le second argument apporte le texte où « il est dit, dans la seconde épître de saint Pierre, chapitre dernier (v. 12) : *Les*

cieux, en feu, se dissoudront; et les éléments se dessécheront sous l'ardeur de la flamme. Donc cette purification se fera par le feu ».

Au corps de l'article, saint Thomas, reprenant la doctrine de l'article précédent, la ramène à ceci, que « la purification du monde éloignera du monde l'infection laissée par le péché, ainsi que l'impureté du mélange » des éléments dans les mixtes, « et sera la disposition à la perfection de la gloire. Or, quant à ces trois choses, la purification dont il s'agit se fera d'une manière souverainement convenable par le feu. — D'abord, parce que le feu, étant le plus noble des éléments, a des propriétés naturelles qui sont le plus semblables à celle de la gloire; comme on le voit surtout pour la lumière. — Deuxièmement, parce que le feu reçoit moins le mélange des natures étrangères, à cause de la vertu active qui est en lui, par rapport aux autres éléments. — Troisièmement, parce que la sphère du feu », que les anciens mettaient au-dessus de notre atmosphère, « est éloignée du lieu que nous habitons, et que le feu n'est point pour nous d'un usage aussi constant que la terre, l'eau et l'air : d'où il suit que cet élément est moins contaminé par les péchés des hommes que ne le sont les trois autres. — Et, en plus de tout cela, le feu est d'une grande efficacité pour purifier et pour séparer en pénétrant au plus intime ».

L'*ad primum* a une remarque qu'il importe de souligner pour la question des éléments dans la doctrine aristotélicienne et thomiste. Saint Thomas déclare ici expressément que « le feu ne vient pas à notre usage selon qu'il est dans sa matière propre » ou dans sa pureté de nature élémentaire : « de ce chef, il demeure éloigné de nous; mais seulement pour autant qu'il se trouve en une matière étrangère », c'est-à-dire déjà mêlé aux autres éléments. « Et, en raison de cela, le feu selon qu'il existe dans sa pureté première où élémentaire », et il n'existait ainsi, pour les anciens, que dans sa sphère propre, « pourra purifier le feu qui nous sert, quant à ce qu'il y a de nature étrangère mêlée à ce feu ». — Nous voyons, par là, que pour saint Thomas et Aristote, les quatre éléments théoriques ne

doivent pas se confondre avec ce que nous appelons du même nom et qui existe autour de nous : terre, eau, air, feu. Ce qui est appelé de ces noms autour de nous est déjà un mélange des éléments qui n'existent pas dans leur pureté première. Et, pour saint Thomas, la purification par le feu aura pour fin de les ramener à cette pureté.

L'*ad secundum* répond que « la purification qui se fit par le déluge ne regardait que l'infection du péché. Or, alors, c'était surtout le péché de la concupiscence qui régnait. Et voilà pourquoi il était convenable que la purification se fît par son contraire; c'est-à-dire par l'eau. Mais la seconde purification regarde l'infection du péché et l'impureté du mélange des éléments. Et, quant à l'une et l'autre de ces deux choses, il convint davantage qu'elle se fasse par le feu plutôt que par l'eau. L'eau, en effet, n'a point la vertu de séparer; mais plutôt elle groupe et rassemble. Et, par suite, l'eau ne pourrait enlever l'impureté des éléments comme le fera le feu. Pareillement, aussi, vers la fin du monde régnera le vice de la tiédeur, comme étant celui de la vieillesse du monde : car, selon qu'il est dit en saint Matthieu, ch. XXIV (v. 12) : *Alors la charité d'un grand nombre se refroidira.* Et c'est pourquoi il conviendra que la purification se fasse par le feu. D'autre part, il n'est rien qui ne puisse en quelque manière être purifié par le feu. Toutefois, il est des choses qui ne peuvent point être purifiées par le feu sans être détruites; comme les linges, les vases de bois et autres choses du même genre. La loi ordonnait que ces choses-là fussent purifiées par l'eau. Mais, à la fin, tout cela sera consumé par le feu ».

L'*ad tertium* dit que « par l'œuvre de la distinction, furent conférées aux diverses choses leurs formes propres qui les distinguent les unes des autres. Et c'est pourquoi cela ne pouvait être fait que par Celui qui est l'Auteur de la nature (I p., q. 47, art. 1). Mais la purification pénale ramènera les choses à la pureté dans laquelle elles furent créées » sous la première forme des éléments. « Et pour cette œuvre la nature créée pourra prêter son ministère au Créateur. Et ce ministère sera confié à la créature, pour qu'elle s'en trouve ennoblie ».

Ce feu qui devra servir d'instrument à Dieu pour purifier toutes choses sera-t-il de même nature que le feu élémentaire », l'un des quatre éléments assignés par Aristote, au sens que nous avons précisé? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article III.

Si le feu dont il s'agit sera de même nature que le feu élémentaire?

Trois objections veulent prouver que « le feu dont il s'agit ne sera pas de même nature que le feu élémentaire ». — La première fait observer que « rien ne se consume soi-même. Or, le feu dont il s'agit *consumera les quatre éléments* ; comme le dit la glose, sur la seconde Épître de saint Pierre, chapitre dernier (v. 10). Donc ce feu ne sera pas de même espèce que le feu élémentaire ». — La deuxième objection déclare que « comme la vertu se manifeste par l'opération, ainsi la nature par la vertu. Or, ce feu aura une autre vertu que le feu qui est un des quatre éléments : et, en effet, il purifiera l'univers, ce que ne peut pas faire le feu élément. Donc il ne sera pas de même espèce avec lui ». — La troisième objection arguë de ce que « les choses qui sont de même espèce dans les corps physiques ont un même mouvement. Or, ce feu aura un autre mouvement que le feu élément : il se portera, en effet, de tout côté pour pouvoir purifier le tout. Donc ce feu ne sera pas de même espèce avec le feu élément ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier en appelle à ce que « saint Augustin dit, au livre XX de *la Cité de Dieu* (ch. XVI), et on le trouve dans la glose de la première Épître *aux Corinthiens*, c. VII (v. 31), que *la figure de ce monde périra par la conflagration des feux de ce monde*. Donc ce feu sera de même nature que le feu qui est maintenant dans ce monde ». — Le second argument dit que « comme la purification à venir se fera par le feu, ainsi la purification première fut faite par l'eau (*Genèse*, ch. VII); et l'une et l'autre sont comparées entre elles, dans la

seconde Épître de saint Pierre, ch. III (v. 5 et suiv.). Or, dans la première purification, l'eau fut de même espèce que l'eau élément, Donc, pareillement aussi, dans la seconde purification, le feu sera de même espèce que le feu élément ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « à ce sujet on trouve trois opinions.

Quelques-uns, en effet, disent que l'élément qui est dans sa sphère descendra pour la purification du monde. Quant à la manière dont il descendra, ils l'expliquent par la multiplication. C'est ainsi que le feu, quand on ajoute de tous côtés le combustible, augmente. Et la chose se fera surtout alors quand la vertu du feu sera élevée au-dessus de tous les éléments. — Mais, contre cela, paraît être ce que disent les Saints, que non seulement alors le feu descendra, mais aussi qu'il montera ; comme on le voit dans la seconde épître de saint Pierre, ch. III (v. 10), où la glose dit que *le feu du Jugement s'élèvera aussi haut que les eaux du déluge ;* d'où il résulte que ce feu est au milieu du monde de la génération.

Et c'est pourquoi d'autres disent que ce feu sera engendré autour de la terre par le rassemblement des rayons des corps célestes, comme nous voyons qu'ils se rassemblent dans le miroir qui brûle. Alors, au lieu des miroirs, on aura les nuées concaves auxquelles se fera la réverbération des rayons. — Mais, cela, non plus, ne semble pas à propos. Et, en effet, comme les effets des corps célestes suivent les positions déterminées et les aspects de ces corps, si par leur vertu le feu dont il s'agit devait se produire, ceux qui étudient le cours des astres connaîtraient le temps de cette purification. Chose qui répugne à l'autorité de l'Écriture (S. Matthieu, ch. XXIV, v. 36).

Et c'est pourquoi d'autres disent, suivant en cela saint Augustin, que *comme le déluge se fit par l'inondation des eaux de ce monde, ainsi la figure de ce monde périra par la conflagration des feux de ce monde,* selon qu'il est dit au livre XX de la *Cité de Dieu* ». Et saint Thomas d'ajouter avec un sens merveilleux de la vérité, « la conflagration dont il s'agit ne sera pas autre chose que le rassemblement de toutes les causes inférieures et supérieures qui ont dans leur nature de prendre

feu ; lequel rassemblement se fera non par le cours naturel des choses, mais par la vertu divine ; et de toutes ces causes ainsi réunies sera engendré ce feu qui consumera la face du monde.

D'autre part, si l'on considère directement toutes ces opinions, on trouve qu'elles se diversifient quant à la cause de la production de ce feu; mais non quant à son espèce. Le feu, en effet, qui est engendré par le soleil ou par un foyer incandescent d'ici-bas, est de même espèce avec le feu qui est dans sa sphère, sauf qu'il s'y trouve un mélange de matière étrangère. Et alors il faudra qu'il en soit ainsi ; parce que le feu ne peut purifier une chose qu'en s'appropriant en quelque façon la matière de cette chose. Et donc il faut concéder purement et simplement que le feu dont il s'agit sera de même espèce avec le feu actuel ».

L'*ad primum* dit que « ce feu, bien qu'il soit de même espèce avec le feu qui est chez nous, ne sera pas numériquement le même. Or, nous voyons que de deux feux de même espèce, si l'un est plus grand que l'autre, il l'absorde et le détruit, consumant sa matière. Et, pareillement, le feu dont il s'agit pourra consumer le feu qui est chez nous ».

L'*ad secundum* explique et complète ce que l'objection disait de la vertu ou de la nature et de l'opération qui le manifeste. « Comme l'opération qui procède de la vertu est l'indice de la vertu; de même la vertu est l'indice de l'essence ou de la nature, quand elle procède des principes essentiels de la chose. Mais l'opération qui ne procède pas de la vertu de la chose qui agit n'indique pas la vertu de cette chose; comme on le voit dans les instruments », qui agissent mus par une vertu plus haute. « L'action de l'instrument, en effet, manifeste la vertu de celui qui le meut plutôt que la vertu de l'instrument : car elle manifeste la vertu de l'agent qui meut, comme le premier principe de l'opération ; tandis qu'elle ne manifeste la vertu de l'instrument que pour autant qu'il reçoit l'influx de l'agent principal selon qu'il est mû par lui. Pareillement, aussi, la vertu qui ne procède pas des principes essentiels de la chose ne manifeste sa nature que sous l'aspect de sa possibilité de

recevoir » la vertu d'un agent extérieur : « c'est ainsi que la vertu par laquelle l'eau rendue chaude peut chauffer ne manifeste la nature de l'eau que pour autant qu'elle est susceptible de chaleur ; et, par suite, rien n'empêche que l'eau qui a cette vertu soit de même espèce avec l'eau qui ne l'a pas » ou qui ne chauffe pas n'étant pas chauffée.

« Semblablement, il n'y a pas d'inconvénient à ce que ce feu qui aura la vertu de purifier la face du monde soit de même espèce avec le feu qui est chez nous. Sa vertu de chauffer » ou de brûler et de purifier « ne vient pas en lui des principes essentiels, mais de l'opération divine : soit que cette vertu consiste en une qualité absolue comme la chaleur dans l'eau chauffée ; soit qu'elle consiste en un quelque chose d'intentionnel dans le genre mouvement, comme il a été dit de la vertu instrumentale dans la distinction première » du livre IV des *Sentences* (q. 1, art. 4, q^a 2, 4 : cf. Troisième Partie de la *Somme théologique*, q. 62, art. 1, 4). « Et ce second mode est plus probable ; parce que ce feu n'agira que comme instrument de la vertu divine ».

L'*ad tertium* accorde que « le feu, par sa propre nature, n'a que de se porter en haut ; mais en tant qu'il suit la matière qu'il requiert quand il existe hors de sa sphère, de ce chef il suit le site de la matière combustible. Et, de cette manière, il n'y a pas d'inconvénient à ce qu'il soit mû à l'entour et en bas ; alors surtout qu'il agit comme instrument de la vertu divine ».

Ce feu qui doit purifier la face du monde, agissant comme instrument de la vertu divine, ira-t-il jusqu'à purifier les cieux supérieurs, c'est-à-dire la partie du monde qui est en dehors de la sphère terrestre qu'on appelait autrefois la sphère des éléments. La question ne se poserait peut-être pas aujourd'hui de la même manière ou dans le même sens que la pose ici saint Thomas ; ni, non plus, n'aurait peut-être pas à se résoudre d'une manière identique. Voyons, d'abord, l'exposé du saint Docteur dans l'article qui suit.

Article IV.

Si le feu dont il s'agit doit purifier aussi les cieux supérieurs?

Trois objections veulent prouver que « ce feu » dont nous parlons « purifiera aussi les cieux supérieurs ». — La première en appelle à ce qu' « il est dit, dans le psaume (CI, v. 26, 27) : *Les cieux sont l'œuvre de vos mains ; ils périront, mais vous, vous demeurez.* Or, les cieux supérieurs sont aussi l'œuvre de Dieu. Donc eux aussi périront dans la conflagration finale du monde ». — La deuxième objection apporte un texte de « la seconde épître de saint Pierre, ch. III (v. 12) », où il est « dit : *les cieux en feu se dissoudront et l'ardeur du feu fondra les éléments.* Or, les cieux qui se distinguent des éléments sont les cieux supérieurs où sont fixés les astres. Donc il semble qu'eux aussi seront purifiés par le feu ». — La troisième objection dit que « ce feu » dont nous parlons « aura pour effet d'écarter des corps ce qui les empêche d'être disposés à recevoir la perfection de la gloire (cf. art. 1, 2). Or, dans le ciel supérieur se trouve ce manque de disposition, et en raison de la coulpe, car c'est là que le démon a péché (cf. Première Partie, q. 66, art. 3), et du côté du défaut naturel, parce que, sur ce mot de l'Épître *aux Romains*, ch. VIII (v. 22), *Nous savons que toute créature gémit et souffre les douleurs de l'enfantement jusqu'alors*, la glose dit : *Tous les éléments remplissent leur office avec fatigue, et c'est ainsi, du reste, que le soleil et la lune occupent non sans fatigue les espaces qui leur sont marqués.* Donc les cieux aussi seront purifiés par le feu dont il s'agit ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier dit que « *les corps célestes ne peuvent recevoir l'impression d'un corps étranger* ». Et cette proposition est empruntée à un recueil de pensées philosophiques aristotéliciennes qui se trouvait adjoint aux œuvres du vénérable Bède. — Le second argument fait observer que « sur ce texte de la seconde épître *aux Thessaloniciens* ch. I (v. 8), *Au milieu d'une flamme de feu qui fera justice*, la

glose dit : *Le feu sera dans le monde et précédera le Juge, occupant en hauteur le même espace qu'occupa l'eau du déluge.* Or, l'eau du déluge ne s'éleva point jusqu'aux cieux supérieurs, mais seulement *à quinze coudées au-dessus des plus hautes montagnes*, comme on le voit dans la *Genèse*, ch. VII (v. 20). Donc les cieux supérieurs ne seront point purifiés par ce feu-là ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la purification du monde aura pour objet d'écarter des corps la disposition contraire à la perfection de la gloire, laquelle perfection est l'achèvement dernier de toutes choses. Cette disposition » contraire à la perfection de la gloire « se trouve dans tous les corps, mais diversement selon que les corps sont divers. En quelques-uns elle se trouve selon quelque chose qui adhère à leur substance : ainsi en est-il dans les corps inférieurs qui sont autour de nous et qui par leur mélange mutuel ont perdu leur pureté native. En d'autres corps elle se trouve sans qu'il y ait quelque chose qui adhère à leur substance : comme dans les corps célestes où il n'est rien qui répugne à la perfection dernière de l'univers, si ce n'est le mouvement qui est l'acheminement à la perfection; et, encore, non pas n'importe quel mouvement, mais seulement le mouvement local, qui ne change rien qui soit intrinsèque à une chose, comme la substance, ou la quantité, et la qualité, mais seulement le lieu, qui est en dehors. Et c'est pourquoi il n'est pas nécessaire que quelque chose soit enlevé à la substance du ciel supérieur, mais il faut qu'un jour son mouvement cesse. D'autre part, la cessation du mouvement local ne se fait point par l'action d'un agent contraire, mais par cela que le moteur cesse de mouvoir. Et voilà pourquoi les corps célestes ne seront point purifiés par le feu ni par l'action de quelque autre créature, mais la cessation de leur mouvement, se produisant par la seule volonté divine, leur tiendra lieu de purification ».

L'*ad primum* déclare que « comme le dit saint Augustin, au livre XX de *la Cité de Dieu* (ch. XVIII, XXIV), ces paroles du psaume doivent s'entendre des cieux au sens de notre atmosphère où se fera la purification par le feu de la conflagration dernière. — Que si on entend ces paroles des cieux supérieurs,

ils sont dits devoir périr quant au mouvement dont ils sont mus continuellement maintenant ».

L'*ad secundum* fait observer que « saint Pierre lui-même explique de quels cieux il s'agit. Il avait dit, en effet, un peu avant les paroles que citait l'objection, qu'autrefois *les cieux et la terre périrent par l'eau; et ce sont eux qui maintenant sont tenus en réserve pour le feu du jour du Jugement.* Donc ces cieux-là seront purifiés par le feu, qui furent purifiés par l'eau du déluge, c'est-à-dire les cieux de notre atmosphère ».

L'*ad tertium* explique que « ce travail, cette fatigue ou cette servitude qui est attribué par saint Ambroise (la glose cité dans l'objection portait son nom) aux corps célestes n'est pas autre chose que la vicissitude du mouvement qui les soumet au temps, et le manque de la consommation dernière qui se fera en eux. Quant à la coulpe des démons, le ciel empyrée n'en a contracté aucune infection ou souillure, parce que, dans le même instant où ils péchèrent, ils furent expulsés du ciel » (S. Luc, ch. x, v. 18; *Apocalypse*, ch. XII, v. 7 et suiv.).

Ainsi donc, pour saint Thomas, la purification par le feu, au jour de la conflagration finale, se limiterait à notre terre et à son atmosphère, les cieux où se trouvent les astres demeurant complètement en dehors de cette purification. La raison donnée par le saint Docteur est commandée par la conception du monde telle qu'on l'avait de son temps, surtout dans la pensée de la philosophie aristotélicienne. Dans cette pensée, la sphère de notre terre était la sphère des éléments. Elle occupait, immobile, le centre du monde. En dehors ou au-dessus de cette sphère venaient, superposées, les diverses sphères des corps célestes, qui étaient d'une autre nature que la sphère des éléments. Elles n'étaient affectées que du seul mouvement local; et, par suite, ne pouvaient être soumises aux mutations, altérations et transformations qui se produisent dans notre monde terrestre. La conception du monde matériel est aujourd'hui toute différente. Les astres qui sont au-dessus de nos têtes sont tenus pour être composés des mêmes éléments que notre terre. Et notre terre elle-même est considérée comme

une des planètes qui se meuvent autour de notre soleil, tenu lui-même pour le centre de notre système planétaire, mais semblable à ces innombrables étoiles qui peuplent les espaces célestes. Dans ces conditions-là, il est évident que la purification finale n'a plus à être considérée sous le même aspect que celui dont parlait saint Thomas au corps de l'article. Si la disposition dernière de la gloire doit se trouver dans tout l'univers, et non pas seulement dans le monde terrestre humain, il faudra que tout l'univers y soit préparé par une purification qui ne sera pas seulement la cessation du mouvement local pour les autres corps distincts de notre terre, mais un véritable retour à l'état de pureté native perdu par tant de transformations ou de mélanges de toutes sortes qui auront affecté tous ces divers corps depuis l'origine du monde. Ou plutôt, puisque notre terre elle-même est considérée comme une planète, c'est-à-dire comme un corps stellaire qui se meut à la manière des autres corps stellaires, et puisque ce mouvement affecte tous les corps stellaires qui constituent l'univers, ne pourrait-on pas supposer que la conflagration finale consistera dans la rupture des lois de ce mouvement universel, ce qui fera que, du même coup, tous les mondes se jetteront les uns sur les autres et amèneront, par cela même, un embrasement universel. Alors, c'est vraiment à la lettre qu'il faudrait entendre les paroles de l'Écriture, quand il est dit que les vertus des cieux seront ébranlées et que les étoiles tomberont du ciel, que le ciel et la terre passeront et feront place à de nouveaux cieux et à une nouvelle terre; ou, encore, que « les cieux passeront avec fracas, les éléments embrasés se dissoudront et la terre sera consumée avec les ouvrages qu'elle renferme » (Seconde épître de S. Pierre, ch. III, v. 10).

Mais ces derniers mots nous amènent à considérer d'une manière plus spéciale l'action du feu purificateur à l'endroit des éléments qui sont autour de nous et qui constituent notre terre. Ce va être l'objet de l'article qui suit.

Article V.

Si le feu dont il s'agit doit consumer les autres éléments?

Quatre objections veulent prouver que « ce feu » dont nous parlons « consumera les autres éléments ». — La première en appelle à ce que « la glose du vénérable Bède dit sur la seconde épître de saint Pierre, chapitre dernier (v. 10) : *Ce feu extraordinaire brûlera les quatre éléments dont le monde est composé. Toutefois, il ne les consumera pas tous au point de les détruire; mais deux seront totalement consumés, et les deux autres seront changés en un meilleur état.* Donc il semble qu'au moins deux éléments seront totalement détruits par le feu dont il s'agit ». — La deuxième objection cite le mot de « l'*Apocalypse*, ch. XXI (v. 1) : *Le premier ciel et la première terre sont passés ; et la mer n'est déja plus.* Or, par le *ciel*, il faut entendre l'*air*; comme le dit saint Augustin (De *la Cité de Dieu*, liv. XX, ch. XVIII). Quant à la mer, c'est le rassemblement des eaux. Donc il semble que ces trois éléments », la terre, l'eau et l'air, « seront totalement détruits ». — La troisième objection dit que « le feu ne purifie qu'autant que les autres choses deviennent sa matière (cf. art. 3). Si donc le feu purifie les autres éléments, il faut qu'ils deviennent sa matière. Il faut donc qu'ils soient changés en la nature du feu. Et, par suite, ils perdent leur nature et ne sont plus ». — La quatrième objection déclare que « la forme du feu est la plus noble des formes à laquelle puisse être élevée la matière des éléments. Or, par cette purification » dont il s'agit « toutes choses seront changées en l'état le plus noble. Donc les autres éléments seront changés totalement au feu ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier oppose qu' « il est dit, dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. VII, sur cette parole (v. 31), *La figure de ce monde passe : La beauté passe ; mais non pas la substance.* Or, la substance des éléments appartient à la perfection du monde. Donc les éléments ne seront pas consumés quant à leur substance ». — Le second argument

fait observer « que cette purification finale, qui se fera par le feu, correspondra à la première purification qui fut faite par l'eau », au moment du déluge. « Or, cette purification première ne détruisit pas la substance des éléments. Donc celle-là, non plus, qui se fera par le feu, ne les détruira pas ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « au sujet de cette question, il existe des opinions multiples.

Quelques-uns disent que tous les éléments demeureront quant à la matière et que tous seront changés quant à l'imperfection. Mais deux retiendront leur propre forme substantielle, savoir l'air et la terre. Dans les deux autres, savoir le feu et l'eau, leur forme substantielle ne demeurera pas; ils seront changés en la forme substantielle du ciel. Et, ainsi, trois éléments, savoir le feu, l'air et l'eau, seront appelés ciel, bien que l'air retienne la même forme substantielle qu'il a maintenant, car même maintenant il est appelé ciel » : c'est ainsi qu'il est parlé des oiseaux du ciel, et il s'agit de notre atmosphère. « De là vient que, dans l'*Apocalypse*, ch. XXI (v. 1), il n'est fait mention que du ciel et de la terre : *Je vis*, dit saint Jean, *un ciel nouveau et une terre nouvelle*.

Mais cette opinion est entièrement absurbe. Elle répugne à la philosophie » aristotélicienne, « selon laquelle on ne peut pas dire que les corps inférieurs soient en puissance à la forme du ciel, la matière n'étant pas la même, et n'ayant pas de contrariété entre eux », chose requise pour que l'un se transforme en l'autre. « Elle répugne aussi à la théologie; parce que dans cette opinion, la perfection de l'univers avec l'intégrité de ses portions n'est pas conservée, deux éléments sur quatre disparaissant. Lors donc qu'il est parlé de *ciel*, il s'agit du cinquième corps », distinct des quatre éléments ; « et tous les autres éléments sont compris sous le mot *terre* ; comme dans le psaume (CXLVIII v. 7, 8) : *Louez le Seigneur, de la terre*, et il est ajouté : *feu, grêle, neige, glace*, etc.

Et c'est pourquoi d'autres disent que tous les élémente demeureront selon leur substance; mais leurs quatités actives et passives disparaîtront (cf. le B. Albert-le-Grand, *Sent.*, dist. XLVIII, art. 7). Comme ils disent aussi que dans le corps

mixte les éléments demeurent selon leurs formes substantielles sans qu'ils aient leurs qualités propres, attendu qu'elles sont ramenées à une qualité moyenne et le milieu n'est aucun des deux extrêmes ». Remarquons, en passant, ce point de doctrine que signale ici saint Thomas et qui était celui de son maître Albert-le-Grand. C'est une des questions les plus importantes de la philosolphie aristotélicienne. Et nous verrons comment sur ce point si important, saint Thomas ne craignait déja pas de se séparer de son maître et de prendre position dans le sens de la plus pure pensée d'Aristote. Mais avant de formuler sa critique, saint Thomas rapproche du sentiment qu'il expose la pensée de saint Augustin. « A ce sentiment paraît correspondre ce que saint Augustin dit, au livre XX de la *Cité de Dieu* (ch. XVI) : *Dans cette conflagration du monde, les qualités des éléments incorruptibles qui convenaient à nos corps, périront entièrement par le feu, et la substance aura ces qualités qui conviendront aux corps immortels merveilleusement transformés.*

Mais ceci ne semble point probable, que, les qualités propres des éléments étant l'effet des formes substantielles, les formes substantielles demeurent et les qualités dont il s'agit soient changées, sinon par une action violente et pour un temps, comme nous voyons que, dans l'eau chauffée, en vertu de son espèce, revient le froid qu'elle avait perdu sous l'action du feu, pourvu seulement que l'espèce de l'eau demeure. Et, de plus, les qualités des éléments appartiennent à la perfection dernière des éléments, étant leurs propriétés; et il n'est pas probable que dans cette consommation finale, quelque chose de leur perfection naturelle soit enlevé aux éléments.

Et c'est pourquoi, semble-t-il, il faut dire que les éléments demeureront quant à leur substance et quant à leurs qualités propres; mais ils seront purifiés de l'infection contractée en raison des péchés des hommes, et de l'impureté qui leur vient de l'action et de la passion réciproque qu'ils ont les uns sur les autres » dans les transformations continuelles du monde de la nature : « c'est qu'en effet, le mouvement du premier ciel aura cessé, et, dès lors, il ne pourra plus y avoir ici-bas action

et passion réciproque parmi les éléments. Tel est le sens du mot de saint Augustin quand il parle des *qualités des éléments corruptibles*, savoir les dispositions non naturelles qui les acheminent à la corruption ».

L'*ad primum* explique le mot de l'objection, que le feu dont il s'agit brûlera les quatre éléments. « Ce feu est dit brûler les quatre éléments en tant que d'une certaine manière il les purifiera. Quant à ce qui était ajouté, qu'il en consumera deux totalement, on ne doit pas l'entendre en ce sens que la substance de ces deux éléments sera détruite; mais que ces deux-là seront davantage éloignés de la propriété qu'ils ont maintenant. — Ces deux éléments, d'après quelques-uns, sont dits être le feu et l'eau, qui ont au plus haut degré les qualités actives, savoir le chaud et le froid, qui sont au plus haut point les principes de corruption dans les autres corps »; c'est-à-dire les principes qui vont, par leur action, à transformer les corps qui leur sont soumis. « Et parce que, lors du renouvellement l'action du feu et de l'eau, qui sont les plus actifs, n'existera plus, ils sembleront être le plus éloignés de la vertu qu'ils ont maintenant. — D'autres disent que les deux éléments dont il s'agit seront l'air et l'eau, à cause des mouvements divers que ces deux éléments tiennent du mouvement des corps célestes. Et parce que ces mouvements ne seront plus, comme le flux et le reflux de la mer et les ébranlements des vents et autres choses de ce genre, à cause de cela ces éléments seront le plus changés de la propriété qu'ils ont maintenant ».

L'*ad secundum* en appelle à « saint Augustin », qui, « au livre XX de la *Cité de Dieu* (ch. XVI), explique que quand il est dit *et la mer n'est déjà plus*, par *la mer* on peut entendre le siècle présent dont il était dit un peu avant (*Apocalypse*, ch. XX, v. 13), *la mer a donné ses morts*. — Toutefois, si nous rapportons cette parole, littéralement, à la mer, alors nous dirons que dans la mer on entend deux choses; savoir : la substance des eaux; et leur disposition, quant au fait d'être salées et de constituer l'ébranlement des flots. A ce second titre, la mer ne restera pas; mais elle restera, au premier ».

L'*ad tertium* déclare que « ce feu n'agira que comme instru-

ment de la Providence et de la vertu divine. Et c'est pourquoi il n'agira pas sur les autres éléments jusqu'à les détruire, mais seulement à l'effet de les purifier. — Il n'est d'ailleurs pas nécessaire », comme le voulait l'objection, « que ce qui devient la matière du feu, change totalement son espèce propre: comme on le voit pour le fer rougi au feu, lequel, sorti du feu, en vertu de son espèce qui demeure, retourne à son état propre et premier. Et il en sera de même des éléments purifiés par le feu ».

L'*ad quartum* répond que « dans les parties des éléments, il ne faut pas considérer seulement ce qui convient à l'une des parties prise en elle-même; mais aussi ce qui lui convient par rapport au tout. Je dirai donc », explique saint Thomas, « que si l'eau serait quelque chose de plus noble, recevant la forme du feu, et aussi la terre et l'air, l'univers cependant serait moins parfait, si toute la matière des éléments revêtait la forme du feu ».

Les autres éléments, distincts du feu, ne seront pas consumés et détruits par le feu qui agira dans la conflagration dernière. — Mais seront-ils tous purifiés par ce feu? L'article suivant va répondre à cette nouvelle question.

Article VI.

Si tous les éléments seront purifiés par le feu dont il s'agit?

Quatre objections veulent prouver que « tous les éléments ne seront pas purifiés par le feu dont il s'agit ». — La première rappelle que « ce feu, comme il a été déjà dit (art. 4) ne s'élèvera qu'à la hauteur où s'élevèrent les eaux du déluge. Or, les eaux du déluge ne parvinrent point jusqu'à la sphère du feu. Donc, par cette dernière purification l'élément du feu ne sera pas purifié ». — La deuxième objection cite « la glose », qui, « sur cette parole de l'*Apocalypse*, ch. XXI (v. 1), *Je vis un ciel nouveau*, dit : *Il n'est pas douteux que l'immutation de l'air et*

de la terre se fera par le feu. Pour l'eau, le doute existe : car on tient qu'elle a en elle-même sa purification. Donc, à tout le moins il n'est pas certain que tous les éléments seront purifiés ». — La troisième objection fait observer que « le lieu qui est voué à une infection perpétuelle n'est pas purifié. Or, dans l'enfer sera l'infection perpétuelle. Puis donc que l'enfer est placé dans le monde des éléments, il semble que les éléments ne seront pas totalement purifiés ». — La quatrième objection dit que « le paradis terrestre se trouve sur la terre. Or, il ne sera point purifié par le feu ; car même les eaux du déluge ne montèrent point jusque-là, selon que le dit le vénérable Bède et on le trouve au second livre des *Sentences* (dist. XVII). Donc il semble que tous les éléments ne seront pas totalement purifiés ».

L'argument *sed contra* rappelle que « la glose citée plus haut (art. précéd., arg. 1), à propos de la seconde épître de saint Pierre, dit que *ce feu brûlera les quatre éléments* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond en citant l'opinion de « quelques-uns » (saint Bonaventure, IV, dist. XLVII, art. 2, q. 3) qui « disent que le feu dont il s'agit montera jusqu'au sommet de l'espace contenant les quatre éléments », occupant tout ce qu'on appelait, dans le système aristotélicien, la sphère des éléments, « de telle sorte que les éléments soient totalement purifiés et de l'infection du péché qui s'est étendue jusqu'aux parties supérieures des éléments, telle la fumée des sacrifices idolâtriques s'élevant jusqu'aux parties supérieures, et aussi de la corruption qui est le propre de toutes les parties des éléments.

Mais cette opinion », poursuit le saint Docteur, « répugne à l'autorité de l'Écriture : il est dit, en effet, dans la seconde épître de saint Pierre, ch. III (v. 5 et suiv.) que *sont tenus en réserve pour le feu* ces mêmes cieux qui furent purifiés par l'eau » du déluge. « Et saint Augustin dit, au livre XX de *la Cité de Dieu* (ch. XVIII), que *ce monde-là qui périt par le déluge est tenu en réserve pour le feu.* Or, il est certain que l'eau du déluge n'est pas montée jusqu'au sommet de l'espace des éléments, mais seulement jusqu'*à quinze coudées au-dessus des plus hautes mon-*

tagnes (*Genèse*, ch. VII, v. 20). — D'ailleurs, il est notoire que les vapeurs élevées de terre ou n'importe quelles fumées ne peuvent point passer par toute la sphère du feu », qui, dans le système aristotélicien, se trouvait au-dessus de la sphère de l'air, « de telle sorte qu'elles parviennent à son sommet. Et, par suite, l'infection du péché », dont parlait l'opinion ici réfutée, « n'est point parvenue à l'espace dont il s'agit.

Et donc », ajoute saint Thomas, « nous concédons la première objection ».

L'*ad secundum* fait observer que « la raison du doute » formulée par cette glose que citait l'objection, « est exprimée dans la glose elle-même : et c'est que *l'eau est tenue pour avoir en elle la vertu de purifier*. Elle n'a cependant pas la vertu de purifier d'une purification telle qu'elle convienne à l'état futur, comme on le voit par ce qui a été dit » (art. 2, *ad* 2).

L'*ad tertium* précise que « cette purification aura surtout pour but d'écarter toute imperfection de l'habitation des saints (art. 1). Et, par suite, dans cette purification, tout ce qu'il y aura de souillure ira au lieu des damnés. Aussi bien l'enfer ne sera point purifié; mais, au contraire, là seront rassemblées toutes les souillures de l'univers ».

L'*ad quartum* dit que « sans doute le péché du premier homme a été commis dans le paradis terrestre ; mais cependant ce lieu n'est pas celui des pécheurs, pas plus que le ciel empyrée » où péchèrent les démons : « parce que de l'un et de l'autre lieu, l'homme et le démon tout de suite après leur péché furent chassés. Aussi bien ce lieu » du paradis terrestre « n'a pas besoin d'être purifié ». Nous avons fait remarquer ailleurs (Première Partie, q. 102), qu'il est peu probable, aujourd'hui, que le paradis terrestre existe encore. Et rien n'empêche d'admettre, semble-t-il, qu'il aura disparu dans le bouleversement mondial causé par le déluge.

Par tout ce que nous venons de lire dans les articles de cette question ayant trait à ce qu'atteindra le feu de la conflagration finale, nous avons pu nous convaincre que le sentiment des Docteurs, et très spécialement celui de saint Thomas, était de considérer, comme devant être soumis à l'action de ce feu

purificateur, seulement notre globe terrestre, pour autant surtout qu'il est le lieu d'habitation des hommes et le théâtre des transformations cosmiques qui président à l'évolution de notre vie actuelle sur la terre. Encore ce dernier point ne s'entendait-il qu'au sens strict de la philosophie aristotélicienne; et pour autant qu'il se rapportait à ce qu'on appelait la sphère des éléments. Il n'est pas douteux que c'est au moins en ce sens-là que se produira, comme extension, la conflagration finale. Mais nous avons déjà fait remarquer qu'avec le système actuel de la conception du monde, il se pourrait qu'on doive l'entendre dans un sens autrement étendu, c'est-à-dire comme devant comprendre tous les mondes ou tous les corps stellaires auxquels notre terre est assimilée et dont elle fait elle-même partie. Qu'en est-il d'une façon sûre? Il serait difficile de rien déterminer là-dessus.

Après avoir déterminé le champ d'action du feu de la conflagration dernière, il s'agit maintenant de déterminer le moment où cette conflagration se produira. Sera-ce avant ou après le Jugement. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article VII.

Si le feu de la conflagration dernière doit suivre le Jugement?

Quatre objections veulent prouver que « le feu de la conflagration dernière doit suivre le Jugement ». — La première invoque l'autorité de « saint Augustin », qui, « au livre XX de *la Cité de Dieu* (ch. xxx), assigne cet ordre pour ce qui doit arriver lors du Jugement. Il dit : *Dans ce Jugement, ou à l'entour de ce Jugement, nous avons appris que ces choses doivent arriver : Élie, le Thesbite, la foi des Juifs, l'Antéchrist persécuteur, le Christ venant juger, la résurrection des morts, la séparation des bons et des méchants, la conflagration du monde et sa rénovation.* Donc la conflagration suivra le Jugement ». — La deuxième objection en appelle encore à « saint Augustin »,

qui, « dans le même livre (ch. XVI), dit : *Les impies étant jugés et envoyés au feu éternel, la figure du monde périra par la conflagration des feux du monde* Donc, même conclusion que précédemment ». — La troisième objection en appelle à ce que « le Seigneur, quand Il viendra pour juger, en trouvera qui seront vivants ; comme on le voit par ce qui est marqué dans la première Épître *aux Thessaloniciens*, ch. IV (v. 14 et suiv.), où l'Apôtre, parlant en leur nom, dit : *Ensuite, nous qui vivons, qui sommes restés pour l'avènement du Seigneur*, etc. Or, cela ne serait pas, si la conflagration du monde précédait ; car ils seraient consumés par le feu. Donc ce feu suivra le jugement ». — La quatrième objection arguë de ce que « le Seigneur est dit devoir juger l'univers par le feu (Office des morts, rép. IX, aux Matines). Et donc, semble-t-il, la conflagration finale sera l'exécution du Jugement de Dieu. Or, l'exécution suit le jugement. Donc ce feu suivra le Jugement ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier oppose qu' « il est dit, dans le psaume (XCVI, v. 3) : *Le feu marchera devant Lui* ». — Le second argument fait observer que « la résurrection précédera le Jugement ; sans quoi *tout œil* ne verrait pas le Christ dans l'acte de juger (cf. *Apocalypse*, ch. I, v. 7). Or, la conflagration du monde précédera la résurrection. Et, en effet, les saints qui ressusciteront auront leurs corps spirituels et impassibles, et, par suite, ils ne pourront pas être purifiés par le feu, alors que cependant il est dit, dans la lettre » du textes des *Sentences*, « empruntée aux paroles de saint Augustin (*Cité de Dieu*, liv. XVI, ch. XXIV ; livre XX, ch. XVIII), que *par ce feu sera purifié ce qui sera trouvé devoir être purifié*. Donc ce feu précédera le Jugement ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « cette conflagration, dans la réalité, quant à son commencement précédera le Jugement. Ceci résulte manifestement du fait que la résurrection des morts précédera le Jugement ; comme on le voit par ce qui est dit dans la première Épître *aux Thessaloniciens*, ch. IV (v. 14, 16), que même *ceux qui étaient morts seront enlevés sur les nuées dans les airs au-devant du Christ* venant pour le Jugement. Or, c'est en même temps qu'aura

lieu la résurrection commune et la glorification des corps des saints : car les saints, en ressuscitant, auront des corps glorieux, comme on le voit par ce qui est dit dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XV (v. 43) : *Le corps est semé dans l'ignominie ; il ressuscitera dans la gloire.* D'autre part, c'est ensemble que les corps des saints seront glorifiés et que la création tout entière sera renouvelée selon qu'elle doit l'être; comme on le voit par ce qui est dit *aux Romains*, ch. VIII (v. 21), que *la créature elle-même sera libérée de la servitude de la corruption à la liberté de la gloire des enfants de Dieu.* Puis donc que la conflagration du monde est la disposition à cette rénovation, ainsi qu'on le voit par ce qui a été dit (art. 1, 4), on peut manifestement en déduire que cette conflagration, quant à la purification du monde, précédera le Jugement. Mais, pour ce qui est de l'une de ses fonctions, qui sera d'envelopper les méchants, elle suivra le Jugement ». L'argumentation de saint Thomas dans cet article est d'une rigueur théologique à laquelle il n'est pas possible d'échapper. Et donc nous devons tenir qu'en effet les choses se passeront comme vient de le préciser ici notre saint Docteur, en s'appuyant sur l'autorité des Écritures.

L'*ad primum* fait observer que « saint Augustin ne parle pas en résolvant, mais en opinant ». Il ne donne pas une solution, mais exprime une opinion. « On le voit par ce qui suit : *Toutes ces choses, nous tenons par la foi qu'elles viendront. Mais de quelle manière et dans quel ordre, l'expérience des choses l'enseignera mieux au moment même que l'intelligence de l'homme ne peut maintenant le déterminer à la perfection. Toutefois, j'estime que ces choses viendront dans l'ordre où je les ai énumérées.* Par où l'on voit » reprend saint Thomas « qu'il dit cela par mode d'opinion ».

« Et il faut dire la même chose pour le texte de la deuxième objection ».

L'*ad tertium* déclare que « tous les hommes mourront et ressusciteront. Mais cependant ceux-là sont dits être trouvés vivants, qui vivront dans leur corps jusqu'au temps de la conflagration ». — Cette réponse est la meilleure qu'on puisse

donner à la difficulté que soulevait le texte de l'objection. En un sens, on peut dire que les hommes qui seront trouvés vivants au moment de la conflagration, ne seront pas du nombre des morts. Et, en effet, ils n'auront pas, comme ceux-ci, été ensevelis dans des tombeaux. A ce titre, ils se distinguent des morts; et on les appelle vivants. C'est ainsi qu'il est dit, dans l'article du Symbole, que le Christ viendra pour juger les vivants et les morts. Toutefois, ils passeront, eux aussi, par le feu de la conflagration, qui équivaudra à une mort, mais pour être immédiatement transformés en vue de la vie immortelle qui suivra et qui sera la vie de la résurrection, glorieuse pour les saints, mais passible, bien qu'immortelle, pour les damnés.

L'*ad quartum* précise que « ce feu ne suit la sentence du Juge que pour l'enveloppement des méchants ». Et, de ce chef, il suivra le Jugement ».

C'est au moment où devra se produire la résurrection des morts et la transformation des vivants pour comparaître devant le souverain Juge que le feu de la conflagration finale agira dans l'univers pour purifier toutes choses. — Mais quelle sera, plus spécialement, l'action de ce feu à l'endroit des hommes. Devons-nous entendre qu'il produira en eux les effets qui sont marqués dans le texte du livre des *Sentences* et que saint Thomas va nous signaler en les discutant. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article VIII.

Si ce feu doit avoir sur les hommes l'effet qui est désigné?

Cinq objections veulent prouver que « ce feu ne doit pas avoir sur les hommes l'effet qui est désigné ». — La première arguë contre ce qu'il est dit que ce feu consumera les méchants. « On dit, en effet, d'une chose qu'elle est *consumée* quand elle est anéantie. Or, les corps des impies ne seront pas dissous et anéantis, mais ils seront conservés pour toujours afin de subir

une peine éternelle. Donc le feu ne sera pas une *consomption pour les méchants*, comme il est marqué dans la lettre » du texte des *Sentences*. — La deuxième objection prévient une réponse à l'objection première. « Si l'on dit que ce feu consumera les corps des méchants en ce sens qu'il les réduira en cendre; au contraire. Comme les corps des méchants, ainsi les corps des saints seront réduits en cendre. Ç'a été, en effet, le privilège du Christ, que *sa chair n'ait pas connu la corruption* (*Act.*, ch. II, v. 27, 31). Donc même les bons qui seront alors trouvés vivants subiront en ce sens la consomption » : ils seront consumés comme les méchants. — La troisième objection déclare que « l'infection du péché abonde davantage dans les éléments selon qu'ils viennent en composition du corps humain où est la corruption du foyer du péché même pour les bons, qu'elle n'est dans les éléments qui existent en dehors du corps humain. Or, les éléments qui existent en dehors du corps humain seront purifiés à cause de l'infection du péché. Donc, à plus forte raison, il faut que soient purifiés par le feu les éléments qui existent dans les corps humains, soit des bons, soit des méchants. Et, par suite, il faut que les corps des uns et des autres soient dissous ». — La quatrième objection dit que « tant que dure l'état de la vie présente, les éléments agissent semblablement dans les bons et dans les méchants. Or, l'état de la vie présente durera encore quand se produira la conflagration; car après l'état de cette vie il n'y aura pas la mort naturelle, qui cependant sera causée par cette conflagration. Donc ce feu agira également sur les bons et sur les méchants. Et, par suite, il semble qu'il n'y ait pas de distinction entre eux quant à l'effet que produira ce feu, comme il est marqué dans la lettre » du texte des *Sentences*. — La cinquième objection fait observer que « cette conflagration s'accomplira en un instant (cf. première Épître *aux Corinthiens*, ch. XV, v. 52). Or, il se trouvera beaucoup de vivants en qui bien des choses devront être purifiées. Donc cette conflagration ne suffira pas à l'effet de les purifier ».

Nous n'avons pas, ici, d'argument *sed contra*, l'autorité du texte des *Sentences* devant en tenir lieu.

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « ce feu de la conflagration finale, pour autant qu'il précédera le Jugement, agira comme instrument de la justice divine et aussi par sa vertu naturelle. Pour ce qui est de sa vertu naturelle, il agira de la même manière sur les bons et sur les méchants qui seront trouvés vivants, réduisant en cendre les corps des uns et des autres. Mais en tant qu'il agira comme instrument de la justice divine, son action sera diverse dans les uns et dans les autres quant au sens ou à la sensation de la peine. Les méchants, en effet, seront mis au supplice par l'action de ce feu. Quant aux bons, s'ils ne trouvent en eux rien qui soit à purifier, ils n'auront aucune douleur par l'action de ce feu; comme aussi n'eurent aucune douleur les jeunes gens dans la fournaise, Daniel, ch. III (v. 50) » et c'est l'exemple qu'apportait le Maître des *Sentences* dans ce texte. « Toutefois leurs corps ne seront pas conservés intacts comme le furent ceux des jeunes gens (v. 92, 94). Et la vertu divine fera cela que sans éprouver aucune douleur ils soient réduits en cendre. Les bons qui auront quelque chose à expier, seront tourmentés par ce feu plus ou moins selon la diversité des mérites. — Que s'il s'agit de l'action que le feu aura après le Jugement, cette action ne s'exercera que sur les damnés; car tous les justes auront des corps impassibles ».

L'*ad primum* explique que « la *consomption* se prend là », dans le texte que citait l'objection, « non pour l'annihilation, mais pour le fait d'être réduits en cendres ».

L'*ad secundum* dit que « les corps des bons, même en étant réduits en cendres par le feu, n'en auront pas de la douleur, comme les jeunes gens dans la fournaise. Et, de ce chef, il n'en sera pas de même pour les bons et les méchants ».

L'*ad tertium* déclare que « les éléments existant dans les corps humains seront purifiés par le feu, même dans les corps des élus; mais par la vertu divine, cela se fera sans le tourment de la douleur ».

L'*ad quartum* fait observer que « ce feu n'agira pas seulement par la vertu naturelle des éléments; mais aussi comme instrument de la volonté divine ».

L'*ad quintum* est du plus haut intérêt. Il montre comment pour les justes qui seront trouvés vivants et qui passeront de la vie présente à la vie glorieuse quasi instantanément, c'est-à-dire par le feu de la conflagration, il n'y aura pas de purgatoire, comme maintenant pour les âmes des défunts. Ou plutôt leur purgatoire se fera en un instant. Saint Thomas nous dit qu' « il y a trois causes pour lesquelles ceux qui seront trouvés vivants pourront être purifiés tout d'un coup. — D'abord, c'est qu'en eux il y aura peu de chose à purifier, ayant été déjà purifiés par les terreurs et les persécutions qui auront précédé. — La deuxième cause est qu'ils supporteront leur peine en vie et d'un plein consentement. Or, la peine acceptée volontairement en cette vie purifie beaucoup plus que la peine infligée après la mort », dans le purgatoire; « comme on le voit pour les martyrs, en qui *la faulx du supplice enlève ce qu'il peut y avoir à purifier chez eux*, ainsi que le dit saint Augustin (*De l'unique baptême, contre Pétilien*, ch. XIII) » : alors que cependant la peine du martyre est courte si on la compare à la peine subie dans le purgatoire. — La troisième cause est que « cette chaleur » du feu de la conflagration « retrouvera en intensité ce qu'elle perdra dans la brièveté du temps ». Agissant comme instrument de la vertu divine, elle pourra, en un instant, correspondre, pour chacun, à ce qu'il aurait fallu, comme durée de peine, dans le purgatoire, selon la diversité des mérites.

Nous avons vu l'action du feu de la conflagration finale sur les corps des hommes avant le Jugement. Il reste à examiner l'action de ce feu sur les corps des damnés après le Jugement. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article IX.

Si le feu dont il s'agit enveloppera les réprouvés?

Trois objections veulent prouver que « ce feu » de la conflagration finale « n'enveloppera point les réprouvés ». — La pre-

mière fait observer que « sur cette parole de Malachie, ch. III (v. 3), *Il purifiera les enfants de Lévi*, la glose dit : *Nous lisons qu'il y aura deux feux : l'un, qui purifiera les élus, et précédera le Jugement; l'autre, qui tourmentera les réprouvés.* Or, ce feu est celui de l'enfer, qui enveloppera les méchants. L'autre est le feu de la conflagration finale. Donc le feu de la conflagration n'est pas celui qui enveloppera les méchants ». — La deuxième objection dit que « ce feu sera au service de Dieu pour la purification du monde. Donc il devrait être rémunéré quand les autres éléments le seront : alors surtout que le feu est le plus noble des éléments. Donc il ne semble pas qu'il doit être rejeté dans l'enfer pour la peine des damnés ». — La troisième objection insiste et affirme que « le feu qui enveloppera les méchants est le feu de l'enfer. Or, ce feu est préparé aux damnés depuis le commencement du monde. Aussi bien, en saint Matthieu, ch. XXV (v. 41), il est dit : Allez, maudits, au feu éternel, qui a été préparé pour le démon. Et sur cette parole d'Isaïe, ch. XXX (v. 33, *Tophet a été préparée depuis hier, elle a été préparée par le Roi*, la glose dit : *depuis hier*, c'est-à-dire, *depuis le* commencement; *Tophet, c'est-à-dire la ville de la géhenne.* Or, le feu de la conflagration finale n'a pas été préparé depuis le commencement, mais il sera produit du concours des feux du monde. Donc ce feu est autre que le feu de l'enfer qui enveloppera les réprouvés. ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier en appelle à ce que « dans le psaume (XCVI, v. 3), il est dit de ce feu » de la conflagration finale, « qu'*il embrasera tout autour ses ennemis* ». — Le second argument cite « Daniel » où il est « dit, chap. VII (v. 10) : *Un fleuve de feu et rapide sortira de sa face*; et la glose ajoute : *pour entraîner les pécheurs dans la géhenne.* Or, ce texte parle du feu dont il est maintenant question ; comme on le voit par une certaine glose qui dit, en cet endroit : *afin de purifier les bons et de punir les méchants.* Donc le feu de la conflagration finale sera engouffré dans l'enfer avec les réprouvés ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « toute la purification du monde et son innovation sera ordonnée à la purification et à la rénovation de l'homme. Et c'est pourquoi

il faut que la purification du monde et son innovation correspondent à la purification et à l'innovation du genre humain (cf. art. 1). Or, une purification du genre humain consistera en ce que les méchants soient séparés des bons ; et c'est pourquoi il est dit, en saint Luc, ch. III (v. 17) : *Le van est dans sa main et il purifiera son aire ; et Il rassemblera le froment*, savoir les élus, *dans son grenier ; mais la paille*, savoir les réprouvés, *sera consumée par un feu inextinguible*. Et donc il en sera ainsi, de la purification du monde, que tout ce qu'il y aura de laid et de souillé sera renfermé dans l'enfer avec les réprouvés, et tout ce qu'il y aura de beau et de noble, sera conservé en haut pour la gloire des élus. De même en sera-t-il de ce feu de la conflagration ; comme le dit saint Basile, sur ce mot du psaume (XXVIII, v. 7), *La voix du Seigneur qui coupe la flamme du feu*. Tout ce qui chauffe, et brûle, et tout ce qu'il y aura de grossier dans le feu descendra aux enfers pour la peine des damnés ; mais ce qu'il y a de délié, de lumineux, demeurera en haut, pour la gloire des élus ».

L'*ad primum* déclare que « le feu qui purifiera les élus avant le jugement sera le même que le feu de la conflagration du monde, bien que quelques-uns disent le contraire. Il convient, en effet, que l'homme étant une partie du monde, l'homme et le monde soient purifiés par le même feu. Que si on parle de deux feux, l'un qui purifiera les bons, l'autre qui tourmentera les méchants, c'est en raison du rôle distinct qu'aura ce même feu, et, aussi, d'une certaine manière, quant à la substance : en ce sens que ce ne sera pas toute la substance du feu purificateur, qui sera rejetée en enfer, ainsi qu'il a été dit ».

L'*ad secundum* fait observer que « ce feu sera rémunéré en ceci que ce qu'il y aura de grossier en lui sera séparé du reste et enfermé dans l'enfer ».

L'*ad tertium* dit que « comme la gloire des élus, après le jugement, sera plus grande qu'avant, de même aussi la peine des réprouvés. Et c'est pourquoi, comme la clarté sera augmentée dans les créatures supérieures pour l'accroissement de la gloire des élus ; de même, aussi, tout ce qu'il y a de laid et de honteux dans les créatures sera renfermé dans l'enfer pour

augmenter la misère des damnés. Par où l'on voit qu'il n'y a pas d'inconvénient à ce qu'un autre feu soit joint au feu qui dans l'enfer est préparé depuis le commencement ».

Nous avons vu ce qui devait précéder la Résurrection. Nous devons maintenant étudier ce qui doit l'entourer ou l'accompagner. Et, là-dessus, se présentent à nous cinq choses à considérer. Premièrement, la Résurrection elle-même (q. 75). Deuxièmement, sa cause (q. 76). Troisièmement, le temps et le mode de la Résurrection (q. 77). Quatrièmement, son point de départ (q. 78). Cinquièmement, les conditions de ceux qui ressusciteront (q. 79-86).

Et, d'abord, de la Résurrection elle-même, c'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LXXV

DE LA RÉSURRECTION

Cette question comprend trois articles :

1° Si la Résurrection des corps doit se faire ?
2° Si elle se fera pour tous en général ?
3° Si elle sera naturelle ou miraculeuse ?

Les trois articles de cette question sont les trois sous-questions qui composent l'article premier de l'unique question de la distinction XLIII dans le commentaire du livre IV des *Sentences*.

Article Premier.

Si la Résurrection des corps doit se faire ?

Cinq objections veulent prouver que « la Résurrection des corps ne doit pas se faire ». — La première cite le mot de Job, ch. XIV (v. 12) : *L'homme, quand il sera mort, ne se relèvera pas, jusqu'à ce que le ciel soit brisé.* Or, le ciel ne sera jamais brisé ; puisque *la terre*, qui est bien moins faite pour durer, *demeure éternellement*, comme on le voit par l'*Ecclésiaste*, ch. I (v. 4). Donc l'homme mort ne ressuscitera jamais ». — La deuxième objection en appelle à ce que « le Seigneur, en saint Matthieu, ch. XXII (v. 31, 32), prouve la Résurrection par ce texte : *Je suis le Dieu d'Abraham et le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob ;* parce que *Dieu n'est pas le Dieu des morts mais des vivants.* Or, il est certain que quand ces paroles étaient dites, Abraham, Isaac et Jacob ne vivaient pas dans leur corps, mais

seulement dans leur âme. Donc la Résurrection ne sera pas pour les corps, mais seulement pour les âmes ». Cette objection doit être notée avec soin. Elle nous vaudra une réponse du plus haut intérêt et d'une importance extrême. — La troisième objection fait observer que « l'Apôtre, dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. xv (v. 19, 30 et suiv.), veut prouver la Résurrection par la rémunération des travaux que les saints supportent en cette vie, car *si leur confiance n'était que pour la vie présente, ils seraient les plus misérables de tous les hommes.* Or, la rémunération suffisante de tous les travaux de l'homme peut exister dans l'âme seule : il n'est pas nécessaire, en effet, que l'instrument soit rémunéré avec l'ouvrier ; et le corps est l'instrument de l'âme. Aussi bien dans le purgatoire, où les âmes sont punies *pour ce qu'elles ont fait quand elles étaient unies au corps* (seconde Épître *aux Corinthiens*, ch. v, v. 10), l'âme est punie sans le corps. Donc il n'est pas nécessaire d'affirmer la Résurrection des corps ; il suffit d'admettre la Résurrection des âmes : laquelle se produit quand elles passent de la mort de la coulpe et de la misère à la vie de la grâce et de la gloire ». — La quatrième objection dit que « ce qu'il y a de dernier en une chose est ce qu'il y a de plus parfait en elle ; car elle atteint par là sa fin. Or, l'état le plus parfait pour l'âme est qu'elle soit séparée du corps : par là, en effet, elle est plus conforme à Dieu et aux anges ; et plus pure, comme séparée de toute nature étrangère. Donc la séparation d'avec le corps est son état dernier. Et, par suite, elle ne revient pas de cet état au corps ; pas plus que l'homme ne redevient enfant ». — La cinquième objection rappelle que « la mort corporelle a été introduite comme peine, pour l'homme, de la première prévarication, ainsi qu'on le voit dans la *Genèse*, ch. II (v. 17 ; ch. III, v. 19) : de même que la mort spirituelle, qui est la séparation de l'âme d'avec Dieu, est infligée à l'homme pour le péché mortel. Or, de la mort spirituelle on ne revient jamais à la vie après la sentence définitive de condamnation. Donc, non plus, il n'y aura pas de retour de la mort corporelle à la vie corporelle. Et, par suite, il n'y aura pas de Résurrection ».

Nous avons, ici, trois arguments *sed contra*. — Le premier est le texte de « Job, ch. XIX (v. 25, 26) », cité dans la forme que lui a donné la Vulgate : « *Je sais que mon Rédempteur vit; et, au dernier jour, je ressusciterai de terre, et de nouveau je serai revêtu de ma peau.* Donc la Résurrection même des corps aura lieu ». — Le second argument déclare que « le don du Christ est plus grand que le péché d'Adam ; comme on le voit, *aux Romains*, ch. V (v. 15 et suiv.). Or, la mort a été introduite par le péché (v. 12); car si le péché n'avait pas eu lieu, la mort ne serait pas. Donc, par le don du Christ, la mort sera réparée et l'on reviendra à la vie ». — Le troisième argument dit que « les membres doivent être conformes à la tête. Or, Celui qui est notre tête vit, et vivra éternellement, dans le corps et dans l'âme; car, *ressuscité des morts, Il ne meurt plus*, comme on le voit *aux Romains*, ch. VI (v. 9). Donc les hommes aussi, qui sont ses membres, vivront dans le corps et dans l'âme. Et, ainsi, il faut que la Résurrection des corps soit ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « selon les divers sentiments qu'on a sur la fin dernière de l'homme, se diversifient les sentiments de ceux qui affirment ou nient la Résurrection. Et, en effet, la fin dernière de l'homme, que tous, naturellement, désirent, est la béatitude ou le bonheur. Or, quelques-uns ont dit que l'homme pouvait l'obtenir en cette vie. Dès lors, ils n'étaient pas obligés d'admettre une autre vie, après la vie présente, dans laquelle l'homme obtiendrait sa perfection dernière. Et, par suite, ils niaient la Résurrection.

Cette opinion est exclue avec assez de probabilité par la variété de la fortune, et l'infirmité du corps humain, l'imperfection de la science et de la vertu, et l'instabilité, tout autant de choses qui empêchent la perfection de la béatitude, comme le montre saint Augustin à la fin de *la Cité de Dieu* (liv. XXII, ch. XXII).

Et c'est pourquoi d'autres ont affirmé qu'il y avait une autre vie, après celle-ci, dans laquelle l'homme vivait seulement quant à son âme après la mort. Et ils disaient que cette vie suffisait à satisfaire le désir naturel d'obtenir la béatitude. Ce qui faisait dire à Porphyre, comme le note saint Augustin, au

livre de *la Cité de Dieu* (liv. XXII, ch. XXVI), que *pour l'âme, si elle veut être heureuse, tout corps doit être fui.* D'où il suit que ceux-là ne posaient pas la Résurrection.

Cette opinion avait, chez les divers sujets, des fondements erronés divers. Quelques hérétiques, en effet (les Manichéens ; cf. S. Augustin, *Des hérésies*, n. XLVI), dirent que tous les corps viennent du mauvais principe, et les choses spirituelles viennent du bon. Et, pour autant, il fallait que l'âme ne fût souverainement parfaite que séparée du corps qui la distrait de son principe dont la participation la fait heureuse. A cause de cela, toutes les sectes d'hérétiques qui affirment que les choses corporelles ont été créées ou formées par le démon nient la Résurrection des corps. — La fausseté de ce fondement a été montrée au début du second livre des *Sentences* (dist. I, q. 1, art. 3; cf. Première Partie, q. 65, art. 1).

D'autres ont dit que toute la nature de l'homme consiste dans l'âme, de telle sorte que l'âme use du corps comme d'un instrument, ou comme le pilote use du navire. Il suit de là que, selon cette opinion, l'âme seule étant béatifiée, l'homme ne serait pas frustré dans son désir naturel de la béatitude. Et, ainsi, il n'y a pas à admettre la Résurrection. — Mais ce fondement a été suffisamment détruit par Aristote, au second livre *De l'âme* (ch. 11, n. 12; de S. Th., leç. 4; cf. Première Partie, q. 76, art. 1), montrant que l'âme est unie au corps comme la forme à la matière. Et, ainsi, il est évident que si l'homme ne peut pas être heureux en cette vie, il est nécessaire d'affirmer la Résurrection ».

On le voit, la question de la Résurrection, dans l'ordre de la raison philosophique, dépend tout entière de la vérité sur la nature de l'homme. Toute doctrine philosophique qui erre sur ce point, est vouée, par une suite logique, à errer au sujet de la Résurrection. Et il n'est qu'une doctrine philosophique qui s'accorde, sur ce point, avec la vérité de la foi. C'est la doctrine d'Aristote affirmant l'union substantielle de l'âme et du corps. Une fois de plus, nous pouvons nous convaincre de l'excellence absolument transcendante, unique, de cette merveilleuse philosophie d'Aristote. Nous allons, du reste, la trouver divi-

nement confirmée par la parole même du Christ dans l'Évangile, comme saint Thomas va nous le dire à l'*ad secundum*.

L'*ad primum* dit que « le ciel ne sera jamais brisé ou détruit quant à sa substance; mais il le sera quant à l'effet de sa vertu par laquelle il meut à la génération et à la corruption des choses inférieures », dans le monde de la nature ; « en raison de quoi l'Apôtre dit, dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. VII (v. 31) : *La figure de ce monde passe.* »

L'*ad secundum* explique le texte de l'Évangile que dénaturait l'objection pour en tirer un argument contre la Résurrection. « L'âme d'Abraham n'est pas, à proprement parler, Abraham lui-même; mais une partie de lui. Et pareillement pour les autres » dont il était fait mention, savoir Isaac et Jacob. « Il suit de là que la vie de l'âme d'Abraham ne suffirait pas à prouver qu'Abraham soit vivant ou que le Dieu d'Abraham soit le Dieu d'un vivant : il y faut de toute nécessité la vie de tout le composé, savoir l'âme et le corps. Laquelle vie, bien que n'existant pas encore, d'une façon actuelle, quand ces paroles étaient proférées, existait cependant dans l'ordre de l'une et de l'autre partie à la Résurrection. Et, aussi bien, le Seigneur, par ces paroles-là, prouve la Résurrection de façon très subtile et efficacement : *Unde Dominus per verba illa subtilissime et efficaciter probat Resurrectionem* ».

La manière dont le Christ argumente, dans ce passage de l'Évangile, est la confirmation éclatante de la doctrine aristotélicienne-thomiste sur l'âme forme substantielle du corps. Si, en effet, l'âme seule était tout l'homme, l'argument du Christ n'aurait aucune valeur. Il est, au contraire, d'une efficacité souveraine, si l'âme est seulement une partie de l'homme, sa partie formelle qui continue de subsister après être séparée du corps, mais qui, n'étant qu'une partie de l'homme, ne peut faire, toute seule, que l'homme soit vivant. Pour que l'homme soit vivant, il faudra que l'âme et le corps soient de nouveau réunis un jour. Et ils le seront, puisque Dieu s'est dit le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, qui sont morts, mais dont l'âme survit, et qui, devant un jour être de nouveau unie à son corps, parce qu'elle est essentiellement faite pour lui et

qu'elle ne peut pas en être éternellement séparée, dans cette exigence ou dans cet ordre de leur âme à retrouver leur corps, on peut dire que dès maintenant Abraham, Isaac et Jacob sont vivants ; chose qu'on ne pourrait pas dire, sans cela. Voilà comment, « par ces paroles, le Seigneur prouve de façon très subtile et efficace, *subtilissime et efficaciter*, la Résurrection ». Car c'est pour prouver la Résurrection et la Résurrection des corps, niée par les Sadducéens, que le Seigneur, dans l'Évangile, prononça ces paroles et donna cet argument : argument, encore une fois, qui n'a de valeur que dans la vérité de l'âme forme substantielle du corps.

L'*ad tertium* répond que « l'âme ne se compare pas au corps seulement comme l'agent à l'instrument dont il se sert, mais aussi comme la forme à la matière. Aussi bien l'opération est du composé, et non pas seulement de l'âme ; comme on le voit par Aristote, au livre premier *De l'âme* (ch. IV, n. 11 ; de S. Th., leç. 10). Et parce que la récompense de l'œuvre est due à celui qui agit, il faut que l'homme lui-même, composé de l'âme et du corps, reçoive la récompense de son œuvre ». Quant à ce qui était dit de l'âme punie dans le purgatoire, indépendamment du corps, il s'agit là de péchés véniels à expier. Or, « les péchés véniels ne sont dits péchés que comme dispositions à pécher, non qu'ils aient purement et simplement la raison de péché », qui ne se trouve que dans le péché mortel (cf. I^a-2^{ae}, q. 88, art. 1, *ad 1um*) ; « de même, la peine qui leur est rendue dans le purgatoire, n'est pas une rétribution, au sens pur et simple, mais plutôt une certaine purification : laquelle se fait, séparément, dans le corps par la mort et l'incinération, et dans l'âme par le feu du purgatoire ».

L'*ad quartum* déclare que « toutes choses égales d'ailleurs, l'état de l'âme dans le corps est plus parfait que son état hors du corps : l'âme, en effet, est une partie de tout le composé ; et toute partie intégrale a raison de matière par rapport au tout. Et, bien que, d'une certaine manière, elle soit plus conforme à Dieu : cependant, à parler simplement, une chose est le plus conforme à Dieu, quand elle a tout ce que requiert la condition de sa nature ; parce qu'alors elle imite le plus la

perfection divine. Aussi bien, le cœur de l'animal est plus conforme à Dieu immuable, quand il est en mouvement, que quand il s'arrête : parce que la perfection du cœur est dans le mouvement, et l'arrêt est sa destruction ».

L'*ad quintum* fait observer que « la mort corporelle a été introduite par le péché d'Adam, qui a été effacé par la mort du Christ; et c'est pourquoi cette peine ne demeure pas à perpétuité. Mais le péché qui, par l'impénitence, amène la mort éternelle, ne sera plus expié. Et, à cause de cela, la mort sera éternelle ».

La Résurrection des corps aura lieu. Elle est exigée par ce fait que l'homme, dans la vie présente, ne trouve pas sa fin dernière qui est la béatitude. Il faut donc que cette béatitude lui soit tenue en réserve dans une autre vie, où il recevra, dans son âme et dans son corps de nouveau réunis, la juste rétribution des mérites acquis dans la vie présente. — Mais est-ce pour tous universellement que doit avoir lieu cette Résurrection. C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si la Résurrection doit avoir lieu pour tous universellement?

Cinq objections veulent prouver que « la Résurrection ne sera point pour tous, universellement ». — La première arguë de ce que « dans le psaume I (v. 5), il est dit : *Les impies ne ressusciteront pas au Jugement*. Or, la Résurrection ne sera pour les hommes qu'au temps du Jugement universel. Donc les impies ne ressusciteront en aucune manière ». — La deuxième objection fait observer que « dans le livre de Daniel, ch. XII (v. 2), il est dit : *Beaucoup de ceux qui dorment dans la poussière se réveilleront*. Or, cette expression implique une certaine restriction. Donc tous ne ressusciteront pas ». — La troisième objection dit que « par la Résurrection les hommes seront

rendus conformes au Christ ressuscité ; et, aussi bien, dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. xv (v. 20 et suiv.), l'Apôtre conclut que si le Christ est ressuscité, nous aussi nous ressusciterons. Or, ceux-là seuls doivent être rendus conformes au Christ ressuscité, qui *auront porté son image* (v. 49) ; et ceci est le propre des bons. Par conséquent, eux seuls ressusciteront ». — La quatrième objection rappelle que « la peine n'est diminuée que si la faute est enlevée (cf. *1ª-2ªᵉ*, q. 87, art. 3 ; art. 5, *ad 3*). Or, la mort corporelle est la peine du péché originel. Puis donc que le péché originel n'est point remis à tous, tous ne ressusciteront pas ». — La cinquième objection en appelle à ce que « comme c'est par la grâce du Christ que nous renaissons, de même c'est par sa grâce que nous ressusciterons. Or, ceux qui meurent dans le sein de leur mère ne pourront jamais renaître. Donc ils ne pourront pas, non plus, ressusciter. Et, par suite, tous ne ressusciteront pas ».

Ici encore, nous avons trois arguments *sed contra*. — Le premier oppose qu' « il est dit, en saint Jean, ch. v (v. 25, 28) : *Tous ceux qui sont dans les tombeaux entendront la voix du Fils de Dieu ; et ceux qui l'entendront, vivront*. Donc tous les morts ressusciteront ». — Le second argument est le mot de « la première Épître *aux Corinthiens*, ch. xv (v. 51) », où il est « dit : *Tous nous ressusciterons*, etc. ». — Le troisième argument dit que « la Résurrection est nécessaire afin que ceux qui ressusciteront reçoivent pour leurs mérites la peine ou la récompense : pour leurs mérites propres, comme les adultes ; pour le mérite d'autrui, comme les enfants. Donc tous ressusciteront ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « les choses qui ont leur raison dans la nature de l'espèce doivent se trouver semblablement en tous ceux qui sont de même espèce. Or, telle est la Résurrection. Sa raison, en effet, est en ceci, comme on le voit par ce qui a été dit (art. précéd.), que l'âme dans la perfection dernière de l'espèce humaine ne peut pas être séparée du corps. Il s'ensuit qu'aucune âme ne demeurera perpétuellement séparée du corps. Et c'est pourquoi il est nécessaire que tous et chacun ressuscitent ». — Ce corps d'article joint à la doctrine de l'article précédent, à laquelle, du reste,

il se réfère, nous montre que la Résurrection des corps est une vérité inscrite dans la nature même de l'homme. Elle est d'ordre rationnel et philosophique. La saine raison la démontre d'une démonstration rigoureuse. Elle est une conséquence nécessaire de ce qu'est l'homme tel que nous le connaissons, dans sa nature, par la raison philosophique saine. La doctrine de l'âme humaine forme substantielle du corps exige de toute nécessité que la séparation de l'âme et du corps que constitue la mort ne soit que temporaire. Tout homme mort doit nécessairement ressusciter un jour.

L'*ad primum* dit que « le psaume », cité dans l'objection, « parle de la Résurrection spirituelle, dont les impies ne ressusciteront pas au Jugement de la discussion des consciences ; comme l'explique la glose. — On peut dire aussi qu'il parle des impies qui sont totalement infidèles, lesquels ne ressusciteront pas pour être jugés, car *ils sont déjà jugés* » (S. Jean, ch. III, v. 18).

L'*ad secundum* cite l'explication de « saint Augustin », dans *la Cité de Dieu*, liv. XX, ch. XXIII : « *Beaucoup, c'est-à-dire tous.* Et ce mode de parler se trouve fréquemment dans la Sainte Écriture. — Ou encore la restriction peut s'entendre quant aux enfants condamnés au limbe, lesquels, bien qu'ils ressuscitent, ne sont pas dits proprement *s'éveiller*, ne devant avoir ni le sens de la peine », car ils n'auront pas la peine du sens, « ni le sens de la gloire », car ils ne seront pas admis à jouir de Dieu dans la lumière de gloire : « et, en effet, la veille », l'état de veille est constituée par le fait que *le sens* » lié dans le sommeil, « *se trouve délié* » (Aristote, *Du sommeil et de la veille*, ch. I; de S. Th., leç. 2).

L'*ad tertium* répond que « tant les bons que les méchants sont rendus conformes au Christ en vivant dans cette vie pour les choses qui regardent l'espèce » ou la nature humaine ; cette nature étant la même dans le Christ et dans tous les hommes « mais non dans les choses qui regardent la grâce. Et c'es pourquoi tous lui seront rendus conformes dans la restauration de la vie naturelle » par l'union de l'âme et du corps refaite au moment de la Résurrection ; « mais non dans la si-

militude de la grâce : de ce chef, les bons seulement lui seront rendus conformes ».

L'*ad quartum* déclare que « la mort qui est la peine du péché originel a été soldée quand ceux qui sont morts dans le péché originel ont subi la mort. Il s'ensuit que nonobstant la coulpe originelle ils peuvent ressusciter de l'état de mort. La peine du péché originel, en effet, consiste dans le fait de mourir, plutôt que dans le fait de demeurer dans l'état de mort ».

L'*ad quintum* fait observer que « nous renaissons par la grâce du Christ qui nous est donnée ; mais nous ressuscitons par la grâce du Christ qui lui a fait prendre notre nature : car, par là, nous lui sommes rendus conformes dans les choses de la nature. Ceux-là donc qui meurent dans le sein de leurs mères, bien qu'ils n'aient pas eu la renaissance par la réception de la grâce, ressusciteront, cependant, en raison de la conformité de nature avec le Christ, qu'ils ont obtenue en parvenant à la perfection de l'espèce humaine », du seul fait que leur corps a été informé par une âme raisonnable. — Et nous retrouvons, dans toutes ces réponses, comme dans le corps de l'article et dans l'article précédent, ce point de doctrine essentiel qui domine tout, ici ; savoir que tout être humain, du seul fait qu'il est un être humain, ou un composé substantiel de corps et d'âme, ne peut pas, s'il subit la mort, demeurer à tout jamais dans cet état de mort : il faut, de toute nécessité, que de nouveau son âme et son corps se trouvent réunis pour le constituer dans la perfection de son être spécifique. Rien de plus certain, dans l'ordre même de la seule raison philosophique, que cette conclusion éblouissante.

Mais aussitôt une question nouvelle s'impose et qu'il va être du plus haut intérêt de mettre en pleine lumière. Et c'est de savoir si la Résurrection est naturelle. Le sens et la portée de cette question seront précisés dans l'étude même qui va en être faite. C'est l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si la Résurrection est naturelle ?

Cinq objections veulent prouver que « la Résurrection est naturelle ». — La première en appelle à « saint Jean Damascène », qui, « au livre III » de *la Foi Orthodoxe*, ch. xiv, « dit : *Ce qui se voit communément en tous, caractérise la nature en chaque individu où on le trouve*. Or, la Résurrection se trouve communément en tous. Donc elle est naturelle ». — La deuxième objection cite « saint Grégoire, au livre XIV des *Morales* (ch. lv) », où il est « dit : *Ceux qui ne tiennent pas la foi de la Résurrection par l'obéissance, doivent certainement la tenir par la raison. N'est-ce pas tous les jours que le monde, dans les éléments, imite notre Résurrection* ? Et saint Grégoire donne l'exemple de la lumière » du jour, « qui, par une sorte de mort, disparaît à nos yeux, et, de nouveau, par une sorte de résurrection, reparaît » au matin du jour suivant. « Il donne aussi l'exemple des arbustes qui perdent leur feuillage verdoyant » à la saison d'hiver, « et, de nouveau, comme s'ils ressuscitaient, le retrouvent » au printemps. « Il donne encore l'exemple des semences qui pourrissent et meurent » dans la terre, « et qui, de nouveau, quand elles germent, ressuscitent en quelque sorte : exemple que donne aussi l'Apôtre, dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. xv (v. 36 et suiv.). Or, rien ne peut être connu, par la raison, à l'aide des œuvres de la nature, sinon ce qui est naturel. Donc la Résurrection est naturelle ». — La troisième objection fait observer que « ce qui est en dehors de la nature ne demeure pas longtemps, parce que c'est en quelque sorte violent. Or, la vie restaurée par la Résurrection demeure éternellement. Donc la Résurrection sera naturelle ». — La quatrième objection dit que « ce vers quoi la nature tout entière est dans l'attente semble au plus haut point être naturel. Or, la Résurrection et la glorification des saints est de cette sorte ; comme on le voit *aux Romains*, ch. viii (v. 19 et suiv.). Donc

la Résurrection sera naturelle ». — La cinquième objection arguë de ce que « la Résurrection est un certain mouvement vers l'union perpétuelle de l'âme et du corps. Or, le mouvement est naturel, qui aboutit à un terme naturel; comme on le voit au livre V des *Physiques* (ch. VI, n. 8; de saint Th., leç. 10). D'autre part, l'union perpétuelle de l'âme et du corps sera naturelle : l'âme, en effet, étant le moteur propre du corps, a un corps qui lui est proportionné, et, par suite, il est apte à être vivifié perpétuellement par elle, comme elle-même vit perpétuellement. Donc la Résurrection sera naturelle ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier cite le mot d'Aristote, que « *de la privation à l'habitus il n'y a pas de retour selon la nature* (*Catégories*, ch. VIII, n. 17). Or, la mort est la privation de la vie. Donc, la Résurrection, par laquelle se fait le retour de la mort à la vie, n'est pas naturelle ». — Le second argument dit que « les choses qui sont de même espèce ont un même mode déterminé d'origine; aussi bien les animaux qui sont engendrés de la putréfaction et ceux qui viennent d'un germe ne sont jamais de même espèce, comme le dit le Commentateur (Averroès), au livre VIII des *Physiques* (texte XLVI) » : l'exemple, aujourd'hui, n'a plus à être cité; mais la proposition affirmée est prouvée par tout ce qui se produit dans la nature; c'est, en effet, le mode de génération qui est par excellence, le signe de l'espèce. « Or, le mouvement naturel qui est à l'origine de l'homme est la génération par voie d'un semblable en espèce; chose qui n'aura pas lieu dans la Résurrection. Donc la Résurrection n'est pas naturelle ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « un mouvement ou une action se rapporte à la nature de trois manières. — Il est, en effet, un mouvement ou une action dont la nature n'est ni le principe ni le terme. Et un tel mouvement quelquefois vient d'un principe au-dessus de la nature, comme on le voit pour la glorification du corps ; d'autres fois, il vient d'un autre principe quelconque, ainsi qu'on le voit pour le mouvement violent de la pierre en haut qui se termine à un repos violent. — Il est un autre mouvement dont le principe et le terme est la nature : comme on le voit pour le mouve-

ment de la pierre qui tombe sur le sol. — Un autre mouvement est aussi qui a la nature pour terme; mais non pour principe : dont le principe est parfois quelque chose au-dessus de la nature, comme on le voit pour l'illumination de l'aveugle, la vue étant naturelle, mais le principe de l'illumination au-dessus de la nature; et d'autres fois, quelque autre chose, comme on le voit pour l'accélération des fleurs et des fruits, obtenue par voie artificielle. — L'hypothèse d'un mouvement dont la nature serait le principe et non le terme, ne saurait être vérifiée; parce que les principes naturels sont limités à des effets déterminés, au delà desquels ils ne peuvent s'étendre.

L'opération ou le mouvement qui se rapporte à la nature de la première manière, ne peut en aucune sorte être appelée opération naturelle. Elle est ou miraculeuse, si le principe est au-dessus de la nature; ou violente, si elle vient d'un autre principe quelconque. — L'opération qui se rapporte à la nature de la seconde manière est purement et simplement naturelle. — Mais l'opération qui s'y rapporte de la troisième manière ne peut pas être dite purement et simplement naturelle : elle ne peut être dite naturelle que sous un certain rapport, c'est-à-dire, en tant qu'elle conduit à ce qui est selon la nature. Elle est dite ou miraculeuse, ou violente et artificielle. C'est qu'en effet, on dit naturel, au sens propre, ce qui est selon la nature; et on dit être selon la nature ce qui a la nature et ce qui suit la nature, comme on le voit au livre II des *Physiques* (ch. I, n. 5; de saint Th., leç. I) ». Et la nature est définie : le principe du mouvement en l'être où le mouvement se trouve. « D'où il suit que le mouvement, si l'on parle purement et simplement, ne peut être dit naturel que s'il a pour principe la nature.

Or, le principe de la Résurrection ne peut pas être la nature; bien que la Résurrection se termine à la vie de la nature », à cette vie dont nous avons dit que la nature parfaite de l'être humain l'exige, la perfection de l'être humain ne pouvant consister que dans l'union substantielle de l'âme et du corps. « *La nature*, en effet », nous le rappelions tout à l'heure, « *est le principe du mouvement en l'être où le mouvement*

se trouve (*Physiques*, liv. II, endroit précité) : principe actif, comme on le voit dans le mouvement des corps lourds et légers, et dans les altérations naturelles des animaux; principe passif, comme on le voit dans la génération des corps simples. Le principe passif de la génération naturelle, est la puissance passive naturelle, qui a toujours une puissance active correspondante dans la nature; comme il est dit au livre IX de la *Métaphysique* (de S. Thomas, leç. 2; *Did.*, liv. VIII, ch. 1, n. 6). Et il n'importe, de ce chef, qu'au principe passif corresponde un principe actif dans la nature par rapport à la perfection dernière qui est celle de la forme; ou par rapport à la disposition qui nécessite la forme dernière, comme il arrive dans la génération humaine, selon les données de la foi », enseignant que l'âme humaine est créée par Dieu, selon les exigences de l'action naturelle des parents, « ou aussi pour toutes les autres choses, selon l'opinion de Platon et d'Avicenne » enseignant que toute forme vient du dehors, comme participation des formes séparées appelées par Platon du nom d'Idées. « Or, il n'est aucun principe actif de la Résurrection dans la nature, ni par rapport à la réunion de l'âme et du corps » que constitue la Résurrection, « ni par rapport à une disposition qui nécessiterait cette réunion, attendu qu'une telle disposition » exigeant l'union de l'âme et du corps « ne peut être introduite par la nature, si ce n'est de la manière déterminée qui est par voie de génération venant de la semence », et ceci regarde la première union de l'âme et du corps, nullement la réunion dont il s'agit et qui doit se faire après la mort. « Il suit de là que même en admettant qu'il y ait, du côté du corps, une certaine puissance passive ou une inclination quelconque à la réunion de l'âme » avec lui, que constitue la Résurrection, « elle n'est point telle qu'elle suffise à la raison du mouvement naturel », cette puissance passive ou cette inclination n'ayant, dans la nature, aucun principe actif qui lui corresponde. Et donc la Résurrection, à parler purement et simplement, est miraculeuse, non naturelle, si ce n'est en un certain sens, comme on le voit par ce qui a été dit ».

Le Résurrection ne peut être faite que par Dieu, sans que rien, dans la nature, y conduise ou y dispose. Il s'agit, là, on le voit, de la réalisation de la Résurrection; ou de la Résurrection considérée du côté de sa cause efficiente. De ce chef, nous devons dire qu'elle n'est pas naturelle; mais qu'elle est proprement miraculeuse. Que s'il s'agissait de la Résurrection considérée en elle-même, sous sa raison d'union refaite, après la mort, entre le corps humain et l'âme humaine que la mort avait séparés, de ce chef il faut dire, comme nous l'avons vu à l'article premier et à l'article second, que la Résurrection est nécessaire et qu'elle ne peut pas ne pas se produire : non que rien dans la nature y conduise ou y dispose, comme principe actif ou passif naturels, ainsi qu'il a été dit; mais parce que le corps humain et l'âme humaine étant ce qu'ils sont, faits essentiellement l'un pour l'autre, l'Auteur de la nature qui les a ainsi constitués se doit à Lui-même de ne pas laisser son œuvre dans ce qui serait un désordre aussi essentiel, savoir la séparation perpétuelle de deux principes co-substantiels et co-essentiels dont l'un a dans sa nature de ne pouvoir pas périr; étant donné aussi que l'homme, dans la première union de son âme et de son corps, ou pendant qu'il vivait de sa vie présente sur la terre, n'a pas trouvé, dans cette vie, la juste rétribution qu'il a pu mériter, soit en bien, soit en mal; et, par conséquent, il faut qu'il se retrouve un jour, de nouveau, lui-même, dans son âme et dans son corps, pour recevoir cette juste rétribution.

L'*ad primum* explique le texte de « saint Jean Damascène ». Il « parle de ce qui se trouve en tous les individus par la vertu des principes créés naturels. Et, en effet, si par l'opération divine, tous les hommes étaient rendus blancs, ou s'ils se trouvaient rassemblés en un seul lieu, comme au temps du déluge (*Genèse*, ch. VII, v. 23), il ne s'ensuivrait pas pour cela que d'être blanc ou d'être en un tel lieu fût une propriété naturelle de l'homme ».

L'*ad secundum* déclare que « les choses naturelles ne font pas connaître par une raison qui soit démonstrative quelque chose qui n'est pas naturel. Mais ce qui est au-dessus de la nature

peut être connu par une raison persuasive. C'est qu'en effet, les choses qui sont dans la nature ont une certaine similitude qui représente les choses qui sont au-dessus de la nature. L'union de l'âme et du corps, par exemple, représente l'union de l'âme à Dieu par la gloire de la fruition; comme le dit le Maître » des *Sentences* (II, dist. I, p. 11). « Et, semblablement, les exemples que l'Apôtre et saint Grégoire apportent fournissent une certaine raison persuasive de la foi de la Résurrection ». Il s'agit, dans cette réponse, de la raison essayant d'expliquer le fait ou encore le mode de la Résurrection. De telles explications ne seront jamais des démonstrations; mais de simples similitudes, d'ailleurs fort lointaines, qui inclinent à accepter ce que la foi enseigne au sujet du fait de la Résurrection, ou ce que la raison affirme et même démontre, comme nous l'avons vu, au sujet de la nécessité de cette Résurrection, non sous son aspect de Résurrection glorieuse, qui ne relève que de la foi, mais sous son aspect d'union substantielle de l'âme et du corps devant être refaite un jour, par Dieu, pour durer ensuite à tout jamais.

L'*ad tertium* dit que « la raison donnée dans l'objection procède de l'opération qui se termine à une chose qui n'est pas selon la nature, mais lui est contraire. Ce qui n'est pas le cas dans la Résurrection. Et, par suite, elle ne porte pas ici ».

L'*ad quartum* fait observer que « toute l'opération de la nature est sous l'opération divine, comme l'opération de l'art inférieur sous l'opération de l'art supérieur. De même donc que toute opération de l'art inférieur attend une certaine fin à laquelle on ne parvient que par l'opération de l'art supérieur amenant la forme ou usant de l'œuvre d'art réalisée ; de même à la fin dernière vers laquelle tend toute l'attente de la nature on ne peut parvenir par l'œuvre de la nature », mais par l'opération de Dieu à qui est soumise toute la nature dans son opération. « Et, à cause de cela, l'obtention de cette fin n'est pas naturelle ». Elle ne sera jamais naturelle, c'est-à-dire, due à la seule action de la nature, ou du côté de la cause qui la produit. Mais considérée en elle-même, ou dans son terme, elle pourra être ou naturelle, ou surnaturelle, selon que par

l'action de Dieu, la nature aboutira à une fin dernière naturelle ou surnaturelle. Nous savons, par la foi, que pour les bons, la Résurrection sera d'ordre strictement surnaturel, c'est-à-dire glorieuse. Pour les méchants, ou même pour les enfants morts sans baptême, elle sera d'ordre naturel, en ce sens qu'elle aboutira à l'union substantielle de l'âme et du corps, pour reconstituer dans sa nature spécifique et dans son intégrité individuelle l'être humain que la mort avait ruiné.

L'*ad quintum* répond que « s'il ne peut pas y avoir de mouvement naturel », dû à un principe actif ou passif naturel, « qui se termine à un repos violent, il peut y avoir un mouvement non naturel », c'est-à-dire n'ayant pas dans la nature un principe actif ou passif pouvant l'expliquer, « qui se termine à un repos » ou à une fin « qui soit quelque chose de naturel, ainsi qu'on le voit par ce qui a été dit ». Le principe devant causer l'union refaite de l'âme et du corps après que la mort les avait séparés n'est pas un principe qui soit dans la nature. Ce principe n'est autre que Dieu Lui-même. Mais son action, quant au fait qu'elle doive se produire, est expliquée ou exigée par la nature même de la Résurrection, considérée sous sa raison propre et naturelle d'union substantielle d'une âme immortelle survivant à un corps dont la mort l'avait séparée.

Nous avons vu ce qu'est la Résurrection en elle-même ou dans sa nature et sous sa raison propre de Résurrection, c'est-à-dire d'union refaite entre les deux principes co-substantiels et co-essentiels qui constituaient l'être humain et que la mort avait séparés. Nous avons dit que cette Résurrection ne pouvait être naturelle, en ce sens qu'elle serait faite par un principe naturel. Elle ne pourra être faite que par Dieu. — Mais comment Dieu la fera-t-Il ? Nous sommes dans l'ordre de la restauration par le Christ. Sera-ce par le Christ que la Résurrection se fera. Et le Christ Lui-même, comment et par qui et par quoi la fera-t-il ? C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LXXVI

DE LA CAUSE DE LA RÉSURRECTION

Cette question comprend trois articles :

1° Si la Résurrection du Christ est la cause de notre résurrection ?
2° Si le son de la trompette ?
3° Si les anges ?

Ces trois articles sont les trois sous-questions qui composent l'article 2 de l'unique question de la distinction XLIII au livre IV des *Sentences*.

Article Premier.

Si la Résurrection du Christ est la cause de notre résurrection ?

Quatre objections veulent prouver que « la Résurrection du Christ n'est pas la cause de notre résurrection ». — La première invoque le principe, que « *la cause étant posée, on a aussi l'effet* (Aristote, *Physiques*, liv. II, ch. III, n. 11 ; de S. Th., leç. 6). Or, la Résurrection du Christ a été posée, sans qu'il s'ensuive tout de suite la résurrection des autres morts. Donc la Résurrection du Christ n'est pas la cause de notre résurrection ». — La deuxième objection dit que « l'effet ne peut pas être sans qu'il soit précédé de sa cause. Or, la Résurrection des morts serait, même si le Christ ne fût pas ressuscité ; car Dieu pouvait trouver un autre mode de libérer l'homme (cf. Troisième Partie, q. 46, art. 2). Donc la Résurrection du Christ n'est pas la cause de notre résurrection ». — La troisième objection déclare que « la même cause produit un seul et même

effet dans la totalité de l'espèce qui est une. Or, la Résurrection sera commune pour tous les hommes » : elle aboutit, pour tous, à l'union substantielle du corps et de l'âme, refaite après la mort. « Puis donc que la Résurrection du Christ n'est pas cause d'elle-même, elle ne sera pas la cause des autres résurrections ». — La quatrième objection arguë de ce que « dans l'effet reste quelque chose de la similitude de la cause. Or, à tout le moins dans quelques-uns, savoir dans les méchants, la résurrection n'aura pas de similitude avec la Résurrection du Christ. Donc la Résurrection du Christ ne sera pas la cause de la résurrection de ceux-là ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier rappelle que « *ce qui est premier en chaque genre est cause de ce qui vient après* ; comme on le voit au livre II des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 2 ; Did., *I*[a], ch. I, n. 5). Or, le Christ, en raison de sa Résurrection corporelle, est dit *les prémices de ceux qui dorment*, première épître *aux Corinthiens*, ch. XV (v. 20), et le *premier-né des morts*, *Apocalypse*, ch. I (v. 5). Donc sa Résurrection est la cause de la résurrection des autres ». — Le second argument fait remarquer que « la Résurrection du Christ convient davantage avec notre résurrection corporelle qu'avec notre résurrection spirituelle, qui est par la justification. Or, la Résurrection du Christ est la cause de notre justification ; comme on le voit *aux Romains*, ch. IV (v. 25) : *Il est ressuscité pour notre justification.* Donc elle est la cause de notre résurrection corporelle ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « le Christ, en raison de l'humaine nature, est dit *le médiateur de Dieu et des hommes* (première Épître *à Timothée*, ch. II, v. 5) ; et c'est pourquoi les dons divins proviennent de Dieu aux hommes par l'entremise de l'humanité du Christ (cf. *aux Éphésiens*, ch. IV, v. 8). Or, de même que nous ne pouvons être libérés de la mort spirituelle, si ce n'est par le don de la grâce qui nous est octroyé par Dieu ; de même nous ne pouvons être libérés de la mort corporelle, si ce n'est par la Résurection due à la vertu divine. Et c'est pourquoi, comme le Christ a reçu de Dieu les prémices de la grâce et sa grâce est la cause de notre grâce, car *de sa plénitude nous avons tous reçu*, *grâce*

pour grâce, S. Jean, I (v. 16); ainsi dans le Christ a été commencée la Résurrection, et sa Résurrection est cause de la nôtre : de telle sorte que le Christ, en tant que Dieu, est la cause première et comme analogue de notre résurrection, mais en tant qu'Il est Dieu et homme qui est ressuscité, Il est la cause prochaine et comme univoque de notre résurrection.

D'autre part, la cause efficiente univoque produit son effet à la similitude de sa forme. Il suit de là qu'elle n'est pas seulement cause efficiente, mais encore cause exemplaire de cet effet. Chose qui se produit d'une double manière. Quelquefois, en effet, la forme elle-même par laquelle se considère la similitude de celui qui agit à l'effet qu'il produit, est directement le principe de l'action par laquelle est produit cet effet : telle la chaleur dans le feu qui chauffe. D'autres fois, de cette action par laquelle est produit l'effet n'est point principe premièrement et par soi la forme elle-même selon laquelle est considérée la similitude, mais les principes de cette forme. Tel l'homme blanc qui engendre un homme blanc : la blancheur de celui qui engendre n'est pas le principe de la génération active, et cependant la blancheur de celui qui engendre est dite cause de la blancheur engendrée, parce que les principes de la blancheur en celui qui engendre sont les principes génératifs qui font la blancheur dans l'engendré.

Et, de cette manière, la Résurrection du Christ est cause de notre résurrection. Car ce qui fait la Résurrection du Christ qui est la cause efficiente univoque de notre résurrection, agit à l'effet de notre résurrection, savoir la vertu divine du Christ Lui-même, laquelle est commune à Lui et au Père. Aussi bien il est dit *aux Romains*, ch. VIII (v. 11) : *Celui qui a ressuscité Jésus-Christ des morts vivifiera nos corps mortels.*

Mais la Résurrection même du Christ, en vertu de la divinité jointe à l'humanité en qui s'est faite cette Résurrection, est la cause quasi-instrumentale de notre résurrection. Les opérations divines, en effet, étaient réalisées par l'entremise de la chair du Christ, comme par un certain instrument ou organe; selon l'exemple qu'apporte saint Jean Damascène, au livre III (ch. XV), au sujet du contact corporel par lequel le

Christ guérit le lépreux, dont il est parlé en saint Mathieu, ch. VIII (v. 3) ».

L'*ad primum* déclare que « la cause suffisante à produire son effet, le produit tout de suite s'il s'agit de l'effet auquel elle est immédiatement ordonnée; mais non s'il s'agit de l'effet auquel elle est ordonnée par l'entremise d'un autre, bien qu'elle soit elle-même suffisante à produire cet effet : c'est ainsi que la chaleur, quelque intense qu'elle soit, ne produit pas tout de suite au premier instant la chaleur, mais elle commence tout de suite à produire le mouvement devant aboutir à la chaleur, parce que la chaleur est son effet par l'intermédiaire du mouvement. Or, la Résurrection du Christ est dite cause de notre résurrection, non pas qu'elle-même produise », à titre de cause principale, « notre résurrection, mais par l'entremise de son principe, savoir la vertu divine, qui fera notre résurrection à la similitude de la Résurrection du Christ. Et parce que la vertu divine opère par l'entremise de la volonté qui est toute proche de l'effet, il s'ensuit qu'il n'est pas nécessaire que notre résurrection ait suivi tout de suite la Résurrection du Christ réalisée; mais elle suivra au moment ordonné par la volonté de Dieu ».

L'*ad secundum* précise que « la vertu divine n'est point liée à certaines causes secondes, qu'elle ne puisse produire leurs effets soit immédiatement soit par l'intermédiaire d'autres causes. C'est ainsi qu'elle pourrait causer la génération des corps inférieurs, même si le mouvement du ciel n'existait pas, et cependant, selon l'ordre qu'elle a institué dans les choses, le mouvement du ciel est la cause de la génération des corps inférieurs. Semblablement, aussi, selon l'ordre que la providence divine a fixé pour les choses humaines, la Résurrection du Christ est la cause de notre résurrection. Dieu aurait pu cependant fixer un autre ordre. Et alors c'eût été une autre cause de notre résurrection, telle que Dieu l'aurait ordonnée ».

L'*ad tertium* fait observer que « la raison donnée par l'objection vaut quand toutes les choses qui sont dans une même espèce, ont le même ordre à la cause première de l'effet qui

doit être causé en toute cette espèce. Mais ce n'est pas le cas ici. L'humanité du Christ, en effet, est plus proche de la divinité dont la vertu est la première cause de la résurrection, que l'humanité des autres hommes. Et c'est pourquoi la Résurrection du Christ est causée par la divinité d'une façon immédiate; tandis que la résurrection des autres est causée par l'entremise du Christ homme ressuscité ».

L'*ad quartum* répond que « la résurrection de tous les hommes aura quelque chose de la similitude de la Résurrection du Christ, savoir ce qui appartient à la vie de la nature » humaine, « selon laquelle tous seront conformes au Christ ». Pour tous, comme pour le Christ, la Résurrection aboutira à l'union substantielle de l'âme et du corps, refaite après la mort pour ne plus être détruite. « Et c'est pourquoi tous ressusciteront à une vie immortelle. Mais dans les saints, qui furent conformes au Christ par la grâce, la conformité s'étendra aux choses qui sont de la vie de la gloire ».

La Résurrection du Christ sera la cause de notre résurrection. Et cela veut dire que la même cause qui a ressuscité le Christ nous ressuscitera et qu'elle nous refera à l'image du Christ mort revenu à la vie : à l'image du Christ glorieux, pour les saints; à l'image du Christ refait dans sa nature humaine intégrale où le corps et l'âme se trouvent réunis de nouveau pour toujours, quant aux autres. Et dans cette résurrection soit des uns soit des autres, l'humanité du Christ ressuscité servira d'instrument à la vertu divine. — Mais comment s'exercera cette action. Sera-ce d'une façon immédiate et exclusive; ou la créature y aura-t-elle une certaine part. Il est question notamment du son de la trompette et aussi des anges. Que penser de cette double intervention. Et, d'abord, du son de la trompette. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si le son de la trompette sera cause de notre Résurrection?

Trois objections veulent prouver que « le son de la trompette n'est point cause de notre Résurrection ». — La première cite le texte de saint Jean Damascène (De la *Foi orthodoxe*, liv. IV, ch. dernier), où il est dit : *Crois que la Résurrection se fera par la volonté, la vertu, le signal de Dieu.* Puis donc que cette cause de notre Résurrection se suffira, il n'y a pas à assigner, comme cause de cette Résurrection, le son de la trompette ». — La deuxième objection fait observer qu' « il est inutile de produire un son pour celui qui ne peut pas entendre. Or, les morts sont incapables d'entendre. Donc il n'est pas à propos qu'il soit formé un son pour les ressusciter ». — La troisième objection dit que « si un son est cause de la Résurrection, ce ne sera que par la vertu que Dieu conférera à ce son ; et aussi bien, sur cette parole du psaume LXVII, v. 34), *Il donnera à sa voix la voix de la vertu*, la glose dit : *de ressusciter les corps.* Mais dès là qu'une puissance est donnée à quelque chose, bien qu'elle soit donnée miraculeusement, l'acte qui suit est naturel ; comme on le voit pour l'aveugle-né guéri miraculeusement, qui ensuite produit naturellement l'acte de voir. Donc si un son était cause de la Résurrection, la Résurrection serait naturelle. Ce qui est faux ». (q. 78, art. 3).

Des deux arguments *sed contra*, le premier est le texte de la première Épître *aux Thessaloniciens*, ch. IV (v. 15), où « il est dit : *Le Seigneur Lui-même, au son de la trompette de Dieu, descendra du ciel, et les morts qui sont dans le Christ, ressusciteront les premiers* ». — Le second argument en appelle à ce que « dans saint Jean, ch. V (v. 25, 28), il est dit : *Ceux qui sont dans les tombeaux entendront la voix du Fils de Dieu ; et ceux qui l'entendront vivront.* Or, cette voix est appelée du nom de trompette ; comme on le voit dans la lettre » du texte des *Sentences.* « Donc, etc. ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « il faut que d'une certaine manière la cause se joigne à l'effet; parce que ce qui meut et ce qui est mû, ce qui fait et ce qui est fait sont ensemble, comme on le voit au livre VII des *Physiques* (ch. II, n. I ; de S. Th., leç. 3). Or, le Christ ressuscité est la cause unique de notre résurrection. Il faut donc que dans la résurrection commune des morts, le Christ ressuscité agisse par quelque signal donné.

Ce signal, selon que quelques-uns le disent, sera, à la lettre, la voix du Christ ordonnant la Résurrection, comme *Il commanda à la mer et la tempête cessa*, saint Matthieu, ch. VIII (v. 26). D'autres disent que ce signal ne sera rien autre que le retour manifeste du Fils de Dieu dans le monde, retour dont il est dit, en saint Matthieu, ch. XXIV (v. 27) : *Comme la foudre vient de l'orient et paraît à l'occident, ainsi sera l'avènement du Fils de l'homme.* Et ils s'appuient sur l'autorité de saint Grégoire, qui dit que *le son de la trompette n'est pas autre chose que l'apparition dans le monde du Fils venant juger* (cf. le B. Albert-le-Grand, IV *Sentences*, dist. XLIII, art. 4). D'après cela, l'apparition elle-même du Fils de Dieu est appelée sa *voix*; parce que dès qu'Il apparaîtra, toute la nature lui obéira pour la restauration des corps humains, comme au maître qui commande. Et c'est pourquoi Il est dit venir *dans le commandement*, première Épître *aux Thessaloniciens*, ch. IV (v. 15). De telle sorte que son apparition, pour autant qu'elle a la vertu d'un certain commandement, est appelée sa voix.

Cette voix, quelle qu'elle soit, est appelée quelquefois du nom de *clameur*, comme pour le héraut qui cite au jugement. Quelquefois elle est appelée son de *trompette*. Soit, en raison de l'évidence, comme il est dit dans la lettre » du texte des *Sentences*; « ou en raison du rapport de convenance avec l'usage de la trompette tel qu'il était dans l'Ancien Testament : c'est, en effet, au son de la trompette qu'ils étaient réunis en assemblée de conseil, mus au combat, convoqués pour les fêtes : or, ceux qui ressusciteront seront rassemblés pour le conseil du Jugement, pour le combat où *tout l'univers luttera contre les insensés* (*Sagesse*, ch. V, v. 21), et pour la fête de la solen-

nité éternelle (S. Matthieu, ch. XXV, v, 34; S. Luc, ch. XXII, v. 30) ».

L'*ad primum* fait remarquer que « saint Jean Damascène, dans les paroles que citait l'objection, touche trois choses au sujet de la cause matérielle de la Résurrection; savoir : la volonté divine, qui commande; la vertu, qui exécute; et la facilité de l'exécution, en ce qu'il est ajouté le *signal*, à la ressemblance de ce qui se passe parmi nous. Une chose, en effet, est pour nous très facile à faire, quand tout de suite, dès que nous parlons, elle se fait; mais la facilité apparaît bien plus grande, si, avant même que nous parlions, au premier signe de notre volonté que désigne le mot » latin « *nutus*, se fait l'exécution de notre volonté par les ministres ou serviteurs. Et ce signe, ce *nutus* de notre part, est une certaine cause de l'exécution qui se fait, pour autant que par le signe les autres sont induits à accomplir notre volonté. Le signe divin, par lequel se fera la Résurrection, n'est pas autre chose que le signal donné par Dieu, auquel obéira toute la nature pour la résurrection des morts. Et ce signe est la même chose que le *son de la trompette*, comme on le voit par ce qui a été dit ».

L'*ad secundum* déclare que « comme les formes des sacrements ont la vertu de sanctifier, non point parce qu'on les entend, mais parce qu'elles sont proférées; de même, cette voix, quelle qu'elle soit, aura l'efficacité instrumentale de ressusciter » les morts, « non pas du fait qu'elle sera entendue, mais du fait qu'elle sera proférée. C'est ainsi, du reste », fait remarquer saint Thomas, « que la voix, par l'impulsion de l'air, réveille celui qui dort, déliant l'organe du sens, non du fait qu'elle est perçue par le sens de l'ouïe : et, en effet, le jugement » par le sens de l'ouïe, « de la voix qui parvient aux oreilles suit l'éveil et n'en est pas la cause »; si on n'était éveillé, on ne se rendrait pas compte que l'on entend, et donc on est éveillé avant d'entendre. Par suite, c'est bien la commotion de l'air qui éveille, et non le son perçu par l'oreille sous la raison de son.

L'*ad tertium* répond que « cette raison » donnée par l'objection « procéderait, si la vertu donnée à cette voix », à ce son, quelle

qu'en soit la nature, « était un être parfait » et qui se tienne ou subsiste « dans la nature des choses; « parce qu'alors ce qui procéderait de cette vertu aurait pour principe une vertu devenue naturelle. Mais il n'en est pas ainsi de la vertu dont il s'agit; car elle est comme celle dont il a été parlé au sujet des formes des sacrements (dist. I, q. 1, art. 4, q^{la} 2; cf. Troisième Partie, q. 62, art. 4) ».

La volonté de Dieu, quand viendra l'heure du Jugement et de la Résurrection, sera manifestée par un signe, qui, dans l'Écriture, est appelé la voix de Dieu, son commandement, ou encore, en souvenir des cérémonies de l'ancien peuple et du signal qui les convoquait, le son de la trompette. Par la vertu de ce signe, toute la nature sera mise en mouvement, et les morts ressusciteront. — Mais devons-nous aussi admettre qu'à cette résurrection des morts, les anges auront en quelque manière une certaine part d'action. C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner. Et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si en quelque manière les anges coopéreront à la Résurrection?

Deux objections veulent prouver que « les anges, en aucune manière, ne coopéreront à la Résurrection ». — La première dit que « la Résurrection des morts accuse une plus grande vertu que la génération des hommes. Or, quand les hommes sont engendrés, l'âme n'est pas unie au corps par l'entremise des anges. Donc la Résurrection, non plus, qui est l'union refaite de l'âme et du corps, ne se fera point par le ministère des anges ». — La seconde objection fait observer que « si ce ministère devait appartenir à quelques anges, il semble qu'il appartiendrait aux Vertus, dont le propre est de faire les miracles (cf. q. 73, art. 3). Or, ce n'est pas aux Vertus qu'il est assigné, mais aux Archanges; comme on le voit dans la lettre »

du texte des *Sentences*. « Donc la Résurrection ne se fera point par le ministère des anges ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit, dans la première Épître *aux Thessaloniciens*, ch. IV (v. 15), que *le Seigneur quand résonnera la voix de l'Archange, descendra du ciel, et les morts ressusciteront*. Donc la Résurrection des morts s'accomplira par le ministère des anges ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme le dit saint Augustin, au livre III *De la Trinité* (ch. IV), *de même que les corps grossiers et inférieurs sont régis dans un certain ordre par les corps plus subtils et plus puissants, de même aussi tous les corps sont régis, par Dieu, par l'esprit de vie qui a l'intelligence*. Et cette même doctrine est touchée par saint Grégoire, au livre IV des *Dialogues* (ch. VI). Il suit de là que pour tout ce qui se fait dans le monde des corps, Dieu use du ministère des anges. Or, dans la Résurrection, il y a quelque chose qui appartient à la transmutation des corps; savoir le fait de recueillir les cendres et de les préparer en vue de la reconstitution du corps humain. Et, c'est pourquoi, quant à cela, dans la Résurrection, Dieu usera du ministère des anges. — Mais l'âme, de même qu'elle a été créée immédiatement par Dieu, de même sera unie de nouveau immédiatement par Dieu au corps, sans aucune coopération des anges. Semblablement aussi, Lui-même fera la gloire du corps sans le ministère des anges, comme aussi Il glorifie l'âme sans intermédiaire. — Ce ministère des anges », tel qu'il aura lieu, « est appelé *voix*, selon une explication qui est touchée dans la lettre » du texte des *Sentences*.

L'*ad primum* déclare que « la solution » de la difficulté que posait l'objection « se voit par ce qui a été dit ».

L'*ad secundum* dit que « ce ministère sera principalement celui d'un Archange, savoir Michel, qui est le prince » préposé à la garde « de l'Église, comme il l'était de la Synagogue, ainsi qu'il est marqué dans le livre de Daniel, ch. X (v. 21; ch. VII, v. 1). Toutefois il agira sous l'influence des Vertus et autres Ordres supérieurs (cf. Première Partie, q. 112, art. 2, *ad 2*; q. 113, art. 3, *ad. 3*). Aussi bien ce qu'il fera lui-même,

les Ordres supérieurs le feront aussi en quelque manière. Semblablement, les anges inférieurs coopérant à son action pour la Résurrection de chacun des hommes dont ils furent les gardiens. Et, ainsi, cette *voix* peut être dite la voix *d'un seul* et la voix *de plusieurs* ».

Nous avons vu quelle sera la cause de la Résurrection. Nous devons maintenant nous occuper du temps et du mode de la Résurrection. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LXXVII

DU TEMPS ET DU MODE DE LA RÉSURRECTION

Cette question comprend quatre articles :

1° Si le temps de la Résurrection est différé jusqu'à la fin du monde?
2° Si ce temps est caché?
3° Si la Résurrection se fera pendant la nuit?
4° Si elle se fera d'une manière subite?

De ces quatre articles, le premier et le deuxième sont les deux sous-questions de l'article 3 de la question 1 de la distinction XLIII au livre IV des *Sentences*. L'article 3 est la sous-question 4; et l'article 4, la sous-question 3 de ce même article.

Article Premier.

Si le temps de la Résurrection doit être différé jusqu'à la fin du monde, pour que tous ressuscitent ensemble?

Quatre objections veulent prouver que « le temps de la Résurrection ne doit pas être différé jusqu'à la fin du monde pour que tous ressuscitent ensemble ». — La première fait observer qu' « il y a une plus grande convenance de la tête aux membres que des membres entre eux ; comme de la cause à l'effet que des effets entre eux. Or, le Christ, qui est notre tête, n'a pas différé sa Résurrection jusqu'à la fin du monde pour ressusciter avec tous. Donc il n'est pas nécessaire que la résurrection des premiers saints soit différée jusqu'à la fin du monde pour qu'ils ressuscitent ensemble avec les autres ». —

La deuxième objection rappelle que « la résurrection de la tête est la cause de la résurrection des membres », comme il a été dit (q. 76, art. 1). « Or, la résurrection de certains membres plus nobles, en raison de leur proximité à la tête, n'a pas été différée jusqu'à la fin du monde, mais a suivi immédiatement la Résurrection du Christ : comme on le croit pieusement de la Bienheureuse Vierge et de Jean l'Évangéliste (cf. épître *sur l'Assomption* de la B. Vierge, c. II ; parmi les Œuvres de S. Jérôme). Donc, pareillement, la résurrection des autres saints sera d'autant plus rapprochée de la Résurrection du Christ qu'ils seront plus conformes au Christ par la grâce et le mérite ». — La troisième objection déclare que « l'état du Nouveau Testament est plus parfait et porte plus expressément l'image du Christ, que l'état de l'Ancien Testament. Or, certains Pères de l'Ancien Testament ressuscitèrent, à la Résurrection du Christ ; comme il est dit en saint Matthieu, ch. XXVII (v. 52), parce que *beaucoup de corps des saints qui étaient morts ressuscitèrent.* Donc il semble que pour les saints du Nouveau Testament, non plus, la résurrection ne doit pas être différée jusqu'à la fin du monde pour que tous ressuscitent ensemble ». — La quatrième objection dit qu' « après la fin du monde il n'y aura plus aucun nombre d'années (cf. *Apocalypse*, ch. X, v. 6). Or, après la résurrection des morts on compte encore beaucoup d'années jusqu'à la résurrection des autres; comme on le voit dans l'*Apocalypse*, ch. XX (v. 4, 5). Il est dit, là, en effet : *Je vis les âmes de ceux qui avaient été décapités pour le témoignage de Jésus et pour la parole de Dieu ;* et ensuite : *Et ils vécurent et ils régnèrent avec le Christ pendant mille ans; et les autres morts ne vécurent pas, jusqu'à ce que mille ans fussent accomplis.* Donc la résurrection de tous ne doit pas être différée jusqu'à la fin du monde, pour que tous ressuscitent ensemble ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier en appelle à ce qu' « il est dit, dans Job, ch. XIV (v. 12) : *L'homme, quand il se sera endormi, ne se relèvera pas jusqu'à ce que le ciel soit brisé, ni il ne s'éveillera pour revenir de son sommeil;* et il parle du sommeil de la mort. Donc, jusqu'à la fin du monde, quand

le ciel sera brisé, la résurrection des hommes sera différée ». — Le second argument se réfère à l'Épître « *aux Hébreux*, ch. XI (v. 39, 40) », où « il est dit : *Les hommes de Dieu, éprouvés par le témoignage de la foi, ne reçurent point la promesse*, c'est-à-dire la pleine béatitude de l'âme et du corps, *Dieu en ayant disposé autrement, à cause de nous, afin qu'ils ne fussent pas, sans nous, consommés*, c'est-à-dire achevés dans la perfection, *et qu'ainsi*, comme dit la glose, *la joie de chacun fût plus grande dans la commune joie de tous*. Or, la Résurrection ne sera pas avant la glorification des corps; parce que *le Christ réformera le corps de notre bassesse configuré au corps de sa clarté*, comme il est dit *aux Philippiens*, ch. III (v. 21), et *les fils de la Résurrection seront comme les anges dans le ciel*, ainsi qu'on le voit par saint Matthieu, ch. XXII (v. 30; S. Luc, ch. XX, v. 36). Donc la Résurrection sera différée jusqu'à la fin du monde, où tous ensemble ressusciteront ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme le dit saint Augustin, au livre III *De la Trinité* (ch. IV), la divine providence a statué *que les corps plus grossiers et inférieurs soient régis par les corps plus subtils et plus puissants*. Et voilà pourquoi toute la matière des corps inférieurs est soumise à la variation selon le mouvement des corps célestes. Il suit de là qu'il serait contre l'ordre que la divine providence a statué dans les choses, si la matière des corps inférieurs était amenée à l'état d'incorruption, tant que dure le mouvement des corps supérieurs. Et, parce que, selon les données de la foi, la Résurrection aboutira à la vie immortelle en conformité avec le Christ, qui, *ressuscité des morts, ne meurt plus*, comme il est dit *aux Romains* (ch. VI, v. 9) : à cause de cela, la résurrection des corps des hommes est différée jusqu'à la fin du monde, où le mouvement du ciel cessera. Et à cause de cela, aussi, certains philosophes, qui affirmaient que le mouvement du ciel ne cesserait jamais, affirmèrent le retour des âmes humaines à des corps mortels comme nous les avons maintenant, soit qu'ils admissent le retour de l'âme au même corps, à la fin de la grande année, comme Empédocle (Aristote, *Physiques*, VIII, ch. I, n. 1, 2 ; de S. Th., leç. I), ou à un autre corps, comme

Pythagore, qui disait que *n'importe quelle âme entre dans n'importe quel corps*, ainsi qu'il est dit au livre I *De l'âme* (ch. III, n. 23; de S. Th., leç. 8) ».

L'*ad primum* dit que « si la tête convient davantage avec les membres, que les membres entre eux, d'une convenance de proportion qui est exigée à l'effet, pour la tête, de communiquer son influence aux membres : cependant la tête a une certaine causalité sur les membres que les membres n'ont pas ; et pour autant, les membres diffèrent de la tête et conviennent entre eux. De là vient que la Résurrection du Christ est un certain exemplaire de notre résurrection, dont la foi cause l'espérance que nous avons de ressusciter ; mais la résurrection d'aucun membre du Christ n'est cause de la résurrection des autres membres. Et voilà pourquoi la Résurrection du Christ a dû précéder la résurrection des autres, qui, tous ensemble, devront ressusciter *à la fin des siècles* » (*aux Hébreux*, ch. IX, v. 26).

L'*ad secundum* fait observer que, « si, parmi les membres du Christ, il en est qui soient plus dignes que les autres et plus conformes à la tête, cependant ils ne parviennent pas à la raison de tête, de telle sorte qu'ils soient cause des autres. Et c'est pourquoi la conformité qu'ils ont avec le Christ ne fait pas qu'il leur soit dû que leur résurrection précède la résurrection des autres, comme le modèle précède la copie, ainsi qu'il a été dit de la Résurrection du Christ. Que s'il a été accordé à quelques-uns que leur résurrection ne soit pas différée jusqu'à la résurrection commune, c'est par un privilège spécial de la grâce, non en raison d'une dette ou d'une exigence que commanderait leur conformité au Christ ». Parmi ces privilégiés, l'objection citait la Bienheureuse Vierge Marie et saint Jean l'Évangéliste. Saint Thomas, dans sa réponse, ne revient pas là-dessus. Il n'est pas douteux qu'il n'admît le privilège pour la Très Sainte Vierge. Pour saint Jean, il n'en dit rien. Ce n'est pourtant pas une tradition qui se soit généralisée dans l'Église. Il est rarement question, en effet, de cette résurrection de saint Jean. Par contre, il semble tout à fait en harmonie avec la croyance à la résurrection de la Très Sainte Vierge, qu'on admette aussi la résurrection de saint Joseph : il le fallait,

semble-t-il, pour que la sainte Famille se trouvât, tout de suite, de nouveau réunie dans le ciel.

L'*ad tertium* répond au sujet des morts qui seraient ressuscités avec le Christ. « Au sujet de cette résurrection des saints avec le Christ, saint Jérôme semble mettre en doute, dans le sermon *de l'Assomption* (nous avons vu que ce sermon est rangé parmi les Œuvres de saint Jérôme, mais n'est pas de lui, cf. 2e objection) : si, après leur témoignage donné à la Résurrection du Christ, ils sont morts de nouveau, de telle sorte que ce fut pour eux, comme pour Lazare, plutôt un retour à la vie, que la véritable résurrection qui aura lieu à la fin du monde ; ou s'ils ressuscitèrent à la vie immortelle, devant vivre toujours dans leur corps, *étant montés au ciel corporellement avec le Christ*, comme le dit la Glose sur saint Matthieu, ch. XXVII (v. 52, 53). Et ceci paraît plus probable. Parce que, à l'effet de rendre un vrai témoignage de la véritable Résurrection du Christ, il fut convenable qu'ils ressuscitassent véritablement; comme le dit saint Jérôme, au même endroit. Ce ne fut d'ailleurs pas à cause d'eux que leur résurrection fut devancée, mais à cause du témoignage qu'ils devaient rendre à la Résurrection du Christ. Lequel témoignage était pour fonder la foi du Nouveau Testament. Et c'est pourquoi il était plus convenable que ce témoignage fût porté par des Pères de l'Ancien Testament que par ceux qui moururent, le Testament nouveau déjà fondé. — Toutefois, il faut savoir que si dans l'Évangile il est fait mention de leur résurrection avant la Résurrection du Christ, cependant, comme on le voit par le témoignage, on doit entendre que cela a été dit par anticipation ; ce qui arrive fréquemment pour les historiographes. C'est qu'en effet, nul n'est ressuscité d'une vraie résurrection » définitive, « avant le Christ, le Christ étant *les prémices de ceux qui dorment* », c'est-à-dire le premier qui devait ressusciter des morts, « comme il est dit dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XV (v. 20), bien que quelques-uns fussent ressuscités avant la Résurrection du Christ », d'une résurrection qui n'excluait pas une nouvelle mort, comme on le voit pour Lazare.

Dans cette réponse *ad tertium*, saint Thomas, quand il écri-

vait le Commentaire sur les *Sentences*, inclinait vers l'opinion qui admettait la résurrection définitive pour les morts signalés dans l'Évangile comme étant sortis de leurs tombeaux après la mort du Christ. Dans la Troisième Partie de la *Somme théologique*, q. 53, art. 3, *ad 2um*, le saint Docteur, après avoir cité un texte fort expressif de saint Augustin qui concluait en sens contraire, déclarait que ces raisons de saint Augustin paraissaient beaucoup plus probantes que les autres.

L'*ad quartum* signale qu' « à l'occasion de ces paroles » de l'Apocalypse citées dans l'objection, « comme le narre saint Augustin, au livre XX de *la Cité de Dieu* (ch. VII), certains hérétiques affirmèrent qu'il y aurait une première résurrection des morts devant régner avec le Christ pendant mille ans sur la terre ; d'où ces hérétiques ont été appelés *Chiliastes* ou *Millénaristes*. Et c'est pourquoi saint Augustin, au même endroit, montre que ces paroles doivent s'entendre autrement ; c'est-à-dire de la résurrection spirituelle par laquelle les hommes, en vertu du don de la grâce, ressuscitent du péché. La seconde résurrection est celle des corps. Quant au *Règne* ou au *Royaume du Christ*, il se dit de l'Église, dans laquelle, avec le Christ, règnent non seulement les martyrs, mais aussi les autres élus, *la partie étant prise ici pour le tout* (*Ibid.*, ch. IX). Ou ils règnent avec le Christ dans la gloire, et cela s'entend de tous ; mais il est fait spécialement mention des martyrs, *parce que ceux-là surtout règnent étant morts, qui ont combattu jusqu'à la mort pour la vérité* (*Ibid.*). — Pour ce qui est du chiffre *mille*, quand il est parlé de *mille ans*, il ne signifie pas un nombre déterminé d'années, mais il désigne tout le temps de la vie présente, où maintenant les saints règnent avec le Christ. C'est qu'en effet, le chiffre mille désigne, plus que le chiffre cent, l'universalité : car le nombre cent est le carré de dix ; mais mille est un nombre solide résultant du nombre dix replié deux fois sur lui-même : mille, en effet, revient à dix fois dix fois dix. Et, semblablement, dans le psaume (CIV, v. 8), il est dit : *De la parole qu'Il a donnée pour mille générations*, c'est-à-dire *pour toutes les générations* » (S. Augustin, endroit cité, ch. VII).

A mesure que l'histoire humaine se déroule, il est des au-

teurs qui ont voulu entendre dans un sens plus déterminé les mille ans dont parle saint Jean dans l'Apocalypse. Il s'agirait de la période de temps qui s'est écoulée entre la chute de l'empire romain au ve siècle, lors de l'invasion des Barbares, et la chute de Constantinople, lors de sa prise par les Turcs, au xve siècle. C'est proprement l'époque de la Chrétienté, du règne même social et politique de l'Église du Christ, alors que tous les États du monde civilisé se faisaient gloire de lui appartenir. Ce serait là le règne du Christ et des saints, alors qu'en effet, on se disputait pour le corps d'un martyr ou d'un saint qu'on voulait avoir et honorer, comme pour la possession d'une cité ou d'une province.

La Résurrection, au sens pur et simple ou pour autant qu'elle implique, pour les hommes, qui doivent tous mourir, le retour définitif à la vie dans le même corps qu'ils avaient eu précédemment, n'aura lieu qu'à la fin du monde; et, pour tous, elle se fera en même temps. — Mais ce temps peut-il être connu ou bien demeure-t-il caché pour tous? C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si le temps de la Résurrection est caché?

Trois objections veulent prouver que « ce temps » de la Résurrection « n'est point caché ». — La première dit que « ce qui a un principe » ou un commencement « déterminé et su, peut être su déterminément quant à sa fin aussi, *attendu que toutes choses sont mesurées par une certaine période*, comme il est dit au livre II *de la génération*, ch. x, n. 5). Or, le principe ou le commencement du monde est su d'une manière déterminée et précise. Donc sa fin aussi peut être sue de même. Or, c'est alors qu'aura lieu la Résurrection et le Jugement. Donc ce temps-là n'est point caché ». — La deuxième objection en appelle à « l'Apocalypse, ch. xii (v. 6) » où il est

« dit que *la femme*, par laquelle l'Église est sigifiée, *a un refuge préparé par Dieu où elle paîtra mille deux cent soixante jours*. Daniel aussi, au ch. XII (v. 11, 12), donne un nombre déterminé de jours par lesquels semblent désignées des années, selon cette parole d'Ézéchiel, ch. IV (v. 6) : *Je t'ai donné le jour pour l'année*. Donc par la Sainte Écriture on peut savoir déterminément la fin du monde et le temps de la Résurrection ». — La troisième objection fait observer que « l'état du Nouveau Testament fut préfiguré dans l'Ancien Testament (Première Épître *aux Corinthiens*, ch. X, v. 6). Or, nous savons déterminément le temps où se déroula l'Ancien Testament. Donc nous pouvons savoir aussi déterminément le temps où se déroulera le Nouveau Testament. Et parce que le Nouveau Testament doit durer jusqu'à la fin du monde, selon qu'il est dit, en saint Matthieu, chapitre dernier (v. 20), *Voici que je suis avec vous jusqu'à la consommation du siècle*, c'est donc que nous pouvons savoir déterminément la fin du monde et le temps de la Résurrection ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier déclare que « ce qui est ignoré des anges est bien plus encore caché aux hommes. Et, en effet, les choses que les hommes peuvent atteindre par la raison naturelle sont connues d'une façon plus limpide et plus certaine par les anges dans leur connaissance naturelle. Parcillement aussi les révélations ne sont faites aux hommes que par l'entremise des anges ; comme on le voit par saint Denys, au chapitre IV de *la Hiérarchie céleste*. Or, les anges ne savent pas déterminément le temps dont il s'agit; comme on le voit en saint Matthieu, ch. XXIV (v. 36) : *De ce jour et de cette heure, personne ne le sait, non pas même les anges du ciel*. Donc ce temps est caché pour les hommes ». — Le second argument dit que « les Apôtres ont plus connu les secrets de Dieu, que ceux qui ont suivi ; parce que, comme il est dit *aux Romains*, ch. VIII (v. 23), *les Apôtres ont eu les prémices de l'Esprit*, et la Glose explique : *antérieurement aux autres et plus abondamment*. Or, aux Apôtres qui s'enquéraient à ce sujet, il fut dit, comme on le voit dans le livre des *Actes*, ch. I (v. 7) : *Il ne vous appartient pas de connaître le temps ou le*

moment que le Père a fixés dans sa puissance. Donc, à plus forte raison, c'est caché aux autres ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme le dit saint Augustin, au livre des *83 Questions* (q. LVIII), *le dernier âge du genre humain, qui va de la naissance du Seigneur jusqu'à la fin des siècles comprend un nombre de générations pour nous incertain* ; comme, du reste, aussi, la vieillesse, qui est le dernier âge de l'homme, n'a pas un temps déterminé à la mesure des autres âges, puisque, *quelquefois elle seule tient autant de temps que tous les autres.* — La raison de cette incertitude est que le nombre déterminé du temps à venir ne peut être connu que par révélation ou par la raison naturelle. Or, le temps qui sera jusqu'à la Résurrection ne peut pas être nombré par la raison naturelle. Car c'est ensemble que seront la Résurrection et la fin du mouvement du ciel; comme il a été dit (art. précéd.). D'autre part, c'est par le mouvement que nous avons le nombre de tout ce que la raison naturelle prévoit devant arriver dans un temps déterminé. Et le mouvement du ciel » ou des corps célestes « ne peut pas donner la connaissance de sa fin : étant, en effet, circulaire, il a, de sa nature, de pouvoir durer toujours » : de soi, il n'a pas de fin, comme ont une fin les mouvements naturels en haut et en bas. « Il s'ensuit que la raison naturelle ne peut pas nombrer le temps qui sera jusqu'à la Résurrection. — Semblablement aussi, on ne peut pas avoir ce nombre par révélation. Et, cela, afin que tous soient toujours en éveil et prêts à aller au-devant du Christ », quand Il reviendra pour le Jugement. « C'est pour cela qu'aux Apôtres qui s'enquéraient de cette fin, Il répondit, dans les *Actes*, I (v. 7) : *Il ne vous appartient pas de connaître le temps et le moment que le Père a fixés dans sa puissance*; et, par ces paroles, comme le dit saint Augustin, au livre XVIII de *la Cité de Dieu* (ch. LIII), *Il abattit les doigts de tous ceux qui veulent établir un calcul à ce sujet et leur ordonna de se tenir au repos.* Cela, en effet, qu'il ne voulut pas indiquer aux Apôtres qui le demandaient, Il ne le révélera pas aux autres. — Aussi bien tous ceux qui ont voulu jusqu'ici nombrer ce temps-là, se sont trouvés dire faux. *Quelques-uns*, en effet,

comme le note saint Augustin, au même endroit, *dirent que de l'Ascension du Seigneur jusqu'à son dernier avènement, quatre cent ans pourront être comptés; d'autres cinq cents; d'autres mille.* Et de tous ces calculs la fausseté est manifeste. Et, pareillement, elle le sera de tous ceux qui encore ne cessent de faire ces calculs ».

La seule chose que l'on puisse dire là-dessus, en accord avec l'Évangile et les autres textes de l'Écriture, c'est, comme nous l'avons déja vu pour les signes précurseurs de la venue du Souverain Juge, qu'en effet il y aura des signes au moment où cette venue sera imminente, signes que les âmes des justes pourront reconnaître; et que, parmi ces signes, l'un des plus manifestes sera celui dont parle saint Paul, dans la seconde épître *aux Thessaloniciens*, ch. II, v. 3, 4 : *l'apostasie, et la révélation de l'homme du péché, du fils de la perdition, de l'adversaire qui s'élève contre tout ce qui est appelé Dieu ou honoré d'un culte, jusqu'à s'asseoir dans le sanctuaire de Dieu, et à se présenter comme Dieu.* — (V. 8-12) : *Alors se découvrira l'impie, que le Seigneur Jésus exterminera par le souffle de sa bouche et anéantira par l'éclat de son avènement. Dans son avènement, cet impie sera, par la puissance de Satan, accompagné de toutes sortes de miracles, de signes et de prodiges mensongers, avec toutes les séductions de l'iniquité, pour ceux qui se perdent, parce qu'ils n'ont pas ouvert leur cœur à l'amour de la vérité qui les eût sauvés. C'est pourquoi Dieu leur envoie des illusions puissantes qui les feront croire au mensonge, en sorte qu'ils tombent sous son jugement tous ceux qui ont refusé leur foi à la vérité et ont au contraire pris plaisir à l'injustice* ».

Cet « impie » n'est pas autre que l'Antéchrist. Quand il paraîtra, nul doute alors ne sera possible pour ceux qui auront l'amour de la vérité qui les sauvera. Car il sera facile de le reconnaître aux marques données par saint Paul dans le texte que nous venons de lire.

L'*ad primum* fait observer que « les choses dont la fin est connue par cela que l'on connaît leur principe, doivent avoir une mesure qui soit connue de nous. Et c'est pourquoi, connaissant le principe ou le commencement d'une chose dont la

durée est mesurée par le mouvement du ciel, nous pouvons connaître sa fin, par cela que le mouvement du ciel nous est connu. Mais la mesure du mouvement du ciel est la seule disposition divine, qui est pour nous cachée. Et, à cause de cela, quand bien même nous connaissions le commencement, nous ne pouvons savoir la fin ».

L'*ad secundum* dit que « par *les mille deux cent soixante jours*, dont il est fait mention dans l'*Apocalypse*, ch. XII, est signifié tout le temps où l'Église dure, et non pas un certain nombre déterminé d'années. Et cela parce que la prédication du Christ sur laquelle a été fondée l'Église dura trois ans et demi, temps qui contient presque un nombre de jours égal au nombre précité. — Et semblablement aussi, le nombre de ceux qui sont marqués au livre de Daniel, ne doit pas être rapporté à un certain nombre d'années qui soit celui des années jusqu'à la fin du monde ou jusqu'à la prédication de l'Antéchrist; mais il doit être rapporté au temps qu'il prêchera et que durera sa persécution ».

L'*ad tertium* déclare que « si l'état du Nouveau Testament en général est préfiguré par l'état de l'Ancien Testament, il n'est pas nécessaire cependant que chaque fait particulier corresponde à un autre fait particulier, alors surtout que dans le Christ toutes les figures de l'Ancien Testament ont été accomplies. Et c'est pourquoi saint Augustin, au livre XVIII de *la Cité de Dieu* (ch. LII), répond à quelques-uns qui voulaient assigner le nombre des persécutions que l'Église a subies, selon le nombre des plaies d'Égypte, en disant : *Pour moi, je ne pense pas que par ces choses passées en Égypte, les persécutions dont il s'agit soient prophétiquement signifiées; bien que ceux-là qui pensent ainsi semblent adapter, avec recherche et ingéniosité, chacune à chacune, non en vertu de l'esprit prophétique, mais par la conjecture de l'esprit humain, qui parfois atteint le vrai, et parfois se trompe.* — Et il semble en être de même des affirmations de l'abbé Joachim, qui par de telles conjectures prédit certaines choses vraies touchant l'avenir et en d'autres choses fut déçu » (cf. Guillaume de Tocco, *La vie de saint Thomas*, ch. IV).

Cette Résurrection dont le temps demeure caché et ne pourra guère être connu d'une façon précise, quant à son imminence, que par la venue et le règne ou la persécution de l'Antéchrist, se produira-t-elle, au moment où elle se produira, pendant le jour ou pendant la nuit? Saint Thomas va nous répondre à l'article suivant.

Article III.

Si la Résurrection doit se faire pendant la nuit?

Trois objections veulent prouver que « la Résurrection ne doit pas se faire pendant la nuit ». — La première arguë de ce que « la Résurrection ne se fera pas *que le ciel ne soit brisé*; comme il est dit au livre de Job, ch. XIV (v. 12). Or, la cessation du mouvement du ciel, qui est appelée sa brisure, ne sera pas dans le temps, qu'il s'agisse de jour ou qu'il s'agisse de nuit. Donc la Résurrection ne sera point pendant la nuit ». — La deuxième objection en appelle à ce que « la fin de toute chose doit être ce qu'il y a de plus parfait (cf. Aristote, *Du sommeil et de la veille*, liv. II; de S. Th., leç. 4). Or, alors » quand aura lieu la Résurrection, « ce sera la fin du temps; et, aussi bien, dans l'*Apocalypse* (ch. X, v. 6), il est dit que *le temps ne sera plus*. Donc alors le temps devra être dans sa disposition la plus parfaite. Et, par suite, ce devra être le jour ». — La troisième objection dit que « la qualité du temps doit répondre aux choses qui se font dans le temps; et, aussi bien, en saint Jean, ch. XIII (v. 30), il est fait mention de la nuit, quand Judas quitta la compagnie de la Lumière. Or, alors », quand se fera la Résurrection, « se produira la manifestation parfaite des choses qui sont maintenant cachées; car, lorsque le Seigneur viendra, *Il illuminera ce qui est caché dans les ténèbres et manifestera les conseils des cœurs*, comme il est dit dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. IV (v. 3). Donc il faudra que ce soit le jour ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier oppose que « la Résurrection du Christ est le modèle de la nôtre. Or, la Résur-

rection du Christ eut lieu pendant la nuit ; comme le dit saint Grégoire, dans l'homélie pascale (XXI *sur l'Évangile*). Donc notre résurrection aussi aura lieu pendant la nuit ». — Le second argument rappelle que « la venue du Seigneur est comparée à la venue du voleur dans la maison, comme on le voit en saint Luc, ch. XII (v. 30). Or, le voleur vient dans la maison pendant la nuit. Et, d'autre part, la Résurrectiou se fera, quand Il viendra. Donc la Résurrection se fera pendant le temps de la nuit ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « l'heure précise où se fera la Résurrection, ne peut pas être sue; comme on le voit dans la lettre » du texte des *Sentences*. « Toutefois il est dit assez probablement par quelques-uns, que la Résurrection se fera au crépuscule, quand le soleil est à l'orient et la lune à l'occident. On croit, en effet, que le soleil et la lune ont été créés dans cette position. Et ainsi leur mouvement s'achèvera totalement par le retour au même point. Et, aussi bien, il est dit du Christ qu'Il ressuscita à cette heure-là » (cf. Troisième Partie, q. 51, art. 4, *ad 1*, 2).

L'*ad primum* dit que « quand la Résurrection se fera, ce ne sera plus le temps, mais la fin du temps; parce que dans le même instant où cessera le mouvement du ciel, la Résurrection se fera. Et, toutefois, la position des astres se trouvera telle qu'elle est maintenant à une heure déterminée. Et, pour autant, il est dit que la Résurrection doit se faire à telle ou telle heure ».

L'*ad secundum* déclare que « la meilleure disposition du temps est dite se trouver à midi, à cause de l'illumination du soleil. Mais, alors, *la cité de Dieu n'aura besoin ni du soleil ni de la lune, parce que la clarté de Dieu l'illuminera;* comme il est dit dans l'*Apocalypse*, chapitre dernier (v. 5; ch. XXI, v. 23). Et, par suite, de ce chef, il n'importe que la Résurrection se fasse de jour ou de nuit ».

L'*ad tertium* fait observer qu' « au temps de la Résurrection convient la manifestation quant à ce qui se passera alors, et l'obscurité quant à la détermination du temps lui-même. Et c'est pourquoi l'un et l'autre peut convenir ; savoir : que la Résurrection se fasse pendant le jour ou pendant la nuit ».

C'est surtout en raison de la Résurrection du Christ Lui-même, que nous savons, par l'Évangile, avoir eu lieu le matin, à la première heure du jour, qu'il est dit par certains auteurs que notre résurrection se produira à la même heure. Et cela peut être dit avec assez de probabilité; bien qu'il n'y ait rien de certain là-dessus, la Résurrection pouvant également se produire à une autre heure du jour ou de la nuit. — La Résurrection, quand elle se fera, se fera-t-elle instantanément, tout d'un coup, ou par mode de succession. C'est le dernier point que doit examiner maintenant saint Thomas; et il le fait à l'article qui suit.

Article IV.

Si la Résurrection doit avoir lieu subitement ou successivement?

Quatre objections veulent prouver que « la Résurrection ne se fera pas subitement, mais successivement ». — La première en appelle à ce que « dans Ézéchiel, ch. XXXVII, est annoncée d'avance la Résurrection des morts, alors qu'il est dit (v. 7, 8) : *Les os s'approchèrent des os, et je vis, et voici, sur eux se placèrent les nerfs et les chairs, et au-dessus la peau fut étendue, et l'esprit n'était pas en eux.* Donc la reconstitution des corps précédera dans le temps la réunion des âmes. Et, ainsi, la Résurrection ne sera pas subite ou tout d'un coup ». — La deuxième objection dit que « ce qui requiert plusieurs actions qui se suivent ne peut pas être subit. Or, pour la Résurrection sont requises plusieurs actions qui se suivent; savoir : la réunion des cendres, la reconstitution du corps et l'infusion de l'âme. Donc la Résurrection ne se fera pas tout d'un coup ou subitement ». — La troisième objection déclare que « tout son est mesuré par le temps. Or, le son de la trompette sera la cause de la Résurrection ; comme il a été dit (q. 76, art. 2). Donc la Résurrection se fera dans une durée de temps et non subitement ». — La quatrième objection rappelle qu' « aucun mouvement local ne peut être subit; comme il est dit au livre *Du*

sens et de la sensation (ch. VI; de S. Th., leç. 16). Or, pour la Résurrection est requis un certain mouvement local à l'effet de rassembler les cendres. Donc la Résurrection ne se fera pas d'une manière subite ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier oppose qu' « il est dit, dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XV (v. 51, 52) : *Tous ressusciteront en un moment, en un clin d'œil.* Donc la Résurrection sera d'une manière subite ». — Le second argument dit qu' « une vertu infinie agit subitement. Or, comme le dit saint Jean Damascène (*De la foi orthodoxe*, liv. IV, chapitre dernier) : *Crois que la Résurrection se fera par la vertu divine*, dont il est sûr qu'elle est infinie. Par conséquent, la Résurrection se fera d'une manière subite ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « dans la Résurrection, certaines choses se feront par le ministère des anges, et certaines choses par la vertu divine immédiatement. Cela donc qui se fera par le ministère des anges, ne sera pas instantané, si l'instant se prend pour l'indivisible du temps; ce sera toutefois instantané, si l'instant se prend pour un temps imperceptible. Quant à ce qui se fera par la vertu divine immédiatement, ce sera subit, c'est-à-dire, au terme du temps où s'accomplira l'ouvrage des anges : car la vertu supérieure amène à la perfection la vertu inférieure ».

L'*ad primum* fait observer qu' « Ézéchiel parlait à un peuple grossier, comme aussi Moïse. Aussi bien, comme Moïse distingua les œuvres des six jours par des jours, afin que le peuple grossier pût comprendre, bien que toutes choses eussent été faites en même temps, d'après saint Augustin » [Nous avons vu, dans la Première Partie de la *Somme théologique*, q. 66-74, ce qu'il fallait tenir là-dessus]; « de même Ézéchiel a exprimé » distinctement « les diverses choses qui doivent être dans la Résurrection, bien que toutes choses doivent se faire ensemble dans un instant ».

L'*ad secundum* accorde que « toutes ces opérations se suivent dans l'ordre de nature; mais elles sont en même temps dans la durée, ou bien parce qu'elles sont dans le même instant, ou bien parce que l'une d'elles est en un instant auquel l'autre se

termine » : l'opération de Dieu sera instantanée ; et l'opération des anges qui la préparera aura son terme dans l'opération de Dieu.

L'*ad tertium* répond « qu'il semble qu'on doit dire la même chose de ce son » de la trompette du Jugement « et des formes des sacrements; savoir que le son a son effet au dernier instant » quand s'achève l'expression du son ou la signification de la formule (cf. Troisième Partie, q. 78, art. 4, *ad 3*).

L'*ad quartum* précise que « le rassemblement des cendres qui ne peut pas être sans mouvement local, se fera par le ministère des anges. Et c'est pourquoi il se fera dans une durée de temps, mais imperceptible, en raison de la facilité d'agir qui convient aux anges ».

Après la question du temps et du mode de la Résurrection, nous devons maintenant considérer le terme ou le point de départ de cette Résurrection. C'est l'objet de la question suivante, dont le sens précis apparaîtra de lui-même, à mesure que nous lirons le texte des articles qui la composent.

QUESTION LXXVIII

DU TERME DE LA RÉSURRECTION

Cette question comprend trois articles :

1° Si la mort est le point de départ de la Résurrection en tous?
2° Si ce sont les cendres ou la poussière ?
3° Si cette poussière a une inclination naturelle pour l'âme ?

Ces trois articles sont les trois sous-questions de l'article 4, question unique, distinction XLIII, livre IV des *Sentences*.

Article Premier.

Si la mort doit être le point de départ de la Résurrection en tous?

Quatre objections veulent prouver que « la mort ne sera pas le point de départ de la Résurrection en tous ». — La première fait observer que « quelques-uns ne mourront pas, mais *seront revêtus* de l'immortalité (cf. seconde Épître *aux Thessaloniciens*, ch. v, v. 4). Car il est dit dans le symbole que le Christ viendra juger *les vivants et les morts*. Or, ceci ne peut pas s'entendre du temps du Jugement, puisqu'alors tous seront vivants. Donc il faut que cette distinction se rapporte au temps qui précédera. Et, par suite, tous ne mouront pas avant le Jugement ». — La deuxième objection déclare que « le désir naturel et général ne peut pas être chose vaine qui ne se réalise en quelques-uns. Or, d'après l'Apôtre, dans la seconde épître *aux Corinthiens*, ch. v (v. 4), c'est un désir général, que *nous ne*

voulons pas être dépouillés mais revêtus. Donc il y en a quelques-uns qui ne seront jamais dépouillés de leur corps par la mort, mais seront revêtus de la gloire de la Résurrection ». — La troisième objection en appelle à « saint Augustin, dans l'*Enchiridion* (ch. CXV) », où il est « dit que les quatre dernières demandes de l'Oraison Dominicale appartiennent à la vie présente. Et l'une d'elles dit : *Pardonnez-nous nos offenses.* Donc l'Église demande, en cette vie, que toutes les offenses lui soient remises. D'autre part, la prière de l'Église ne peut pas être frustrée ou non exaucée, selon cette parole marquée en saint Jean, ch. XVI (v. 23) : *Tout ce que vous demanderez au Père, en mon nom, Il vous le donnera.* Donc l'Église, à un moment de la vie présente, obtiendra la rémission de toutes les dettes. L'une de ces dettes, qui nous tient pour le péché du premier père, est que nous naissons dans le péché originel. Donc, à un moment, Dieu accordera ceci à l'Église que les hommes naîtront sans le péché originel. Et puisque la mort est la peine du péché originel, il s'ensuit qu'il y aura certains hommes, vers la fin du monde, qui ne mourront pas. Et nous avons la même conclusion que tout à l'heure ». — La quatrième objection dit que « la voie la plus courte est toujours celle que choisit le sage. Or, c'est une voie plus courte que les hommes qui seront trouvés vivants soient transférés à l'impassibilité de la Résurrection, que de mourir d'abord et ensuite ressusciter de la mort à l'immortalité. Donc Dieu, qui est souverainement sage, choisira cette voie pour ceux qui seront trouvés vivants. Et, par suite, ici encore, même conclusion que précédemment ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier cite le texte de l'Apôtre dans « la première épître *aux Corinthiens*, ch. XV (v. 36) : *Ce que tu sèmes ne reprend vie qu'après être déjà mort.* Et il parle, sous l'image de la semence, de la Résurrection. Donc les corps ressusciteront de la mort ». — Le second argument est encore un texte de saint Paul, dans « la première épître *aux Corinthiens*, ch. XV (v. 22) : *Comme en Adam tous meurent, dans le Christ tous seront vivifiés.* Or, dans le Christ tous seront vivifiés. Donc en Adam tous meurent. Et, ainsi, la Résurrection de tous partira de la mort ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « sur cette question, les saints se sont exprimés diversement ; comme on le voit dans la lettre » du texte des *Sentences*, où Pierre Lombard cite saint Ambroise, dans le sens d'une mort rapide suivie de résurrection, et saint Jérôme dans le sens d'une glorification des justes vivants qui ne mourront pas. « Toutefois », poursuit saint Thomas, « l'opinion plus sûre et plus commune est que tous mourront et que de la mort ils reviendront à la vie immortelle par la Résurrection. Et cela, pour trois raisons. — D'abord, parce que cette opinion concorde mieux avec la justice divine qui a condamné la nature humaine pour le péché du premier père, de telle sorte que tous ceux qui par l'acte de la nature tireraient de lui leur origine contracteraient l'infection du péché originel, et, par suite, devraient payer la dette de la mort. — Secondement, parce que cette opinion concorde mieux avec l'Écriture-Sainte, laquelle annonce que tous ressusciteront (S. Jean, ch. v, v. 28 ; 1re Épître *aux Corinthiens*, ch. xv, v. 51). Or, la résurrection » ou le relèvement « au sens propre, n'est le fait que de *ce qui est tombé et s'est dissous*, comme le dit saint Jean Damascène (*De la Foi Orthodoxe*, liv. IV, ch. xxvii). — Troisièmement, parce que cette opinion concorde mieux avec l'ordre de la nature, où nous voyons que ce qui a été corrompu et vicié n'est ramené à l'état neuf que par l'entremise de la corruption : le vinaigre, par exemple, ne redevient du vin que si étant détruit il passe à la liqueur de la vigne. Puis donc que la nature humaine a encouru la nécessité de mourir, elle ne reviendra à l'immortalité que par la mort. Ce sentiment convient aussi à l'ordre de la nature pour une autre raison. Et c'est que, comme il est dit au livre VIII des *Physiques* (ch. i, n. 1 ; de S. Th , leç. 1), le mouvement du ciel *est en quelque sorte la vie pour tout ce qui existe dans la nature ;* comme le mouvement du cœur est une certaine vie de tout le corps. De même donc que si le mouvement du cœur cesse, tous les membres sont frappés de mort ; ainsi, quand le mouvement du ciel cessera, il ne se peut pas que quelque chose demeure vivant de la vie qui était conservée par l'influence de ce mouvement. Or, telle est la vie dont nous

vivons maintenant. Par conséquent, il faut que sortent de cette vie tous ceux qui devront vivre après que le mouvement du ciel aura cesssé ».

L'*ad primum* dit que « cette distinction des morts et des vivants ne doit pas se rapporter au temps du Jugement, ni à tout le temps qui aura précédé, puisque tous ceux qui doivent être jugés auront été vivants pendant un certain temps, et, aussi, pendant un certain temps, auront été morts; mais au temps déterminé qui précédera immédiatement le Jugement, savoir quand les signes du Jugement commenceront à paraître ».

L'*ad secundum* accorde que « le désir parfait » ou arrêté et formel « des saints ne peut pas être vain; mais rien n'empêche que leur désir conditionnel soit vain. Et tel est le désir qui fait que *nous ne voulons pas être dépouillés, mais revêtus* ; savoir, si c'était possible. Ce désir est appelé par quelques-uns du nom de *velléité* ».

L'*ad tertium* déclare que « c'est là une erreur de dire que quelqu'un soit conçu sans le péché originel, en dehors du Christ. Celui-là, en effet, qui serait conçu sans le péché originel n'aurait pas besoin de la rédemption, qui a été faite par le Christ. Et ainsi, le Christ ne serait pas le Rédempteur de tous. Ni on ne peut dire que quelques-uns n'auront pas eu besoin de cette rédemption parce qu'il leur aura été accordé d'être conçus sans le péché originel, soit que la grâce aura été faite à leurs parents qu'en eux ait été guéri le vice de la nature qui empêchait d'engendrer sans péché originel, soit que cette grâce aura été faite à la nature elle-même. C'est qu'en effet, nous devons affirmer que chacun personnellement a besoin de la rédemption du Christ, et non pas seulement en raison de la nature. D'autre part, ne peut être *délivré du mal* ou *absous de la dette* que celui qui a encouru la dette ou est tombé dans le mal. Par conséquent, tous ne pourraient pas recueillir en eux le fruit de l'Oraison Dominicale si tous ne naissaient débiteurs et soumis au mal. La *remise des dettes* ou la *délivrance du mal* ne peuvent donc s'entendre si quelqu'un naît sans dette ou exempt du mal; mais si, né avec la dette, ensuite il est délivré par la grâce du Christ. Il ne s'ensuit d'ailleurs pas, si

l'on peut, sans erreur, affirmer que quelques-uns ne mourront pas, que ceux-là seront nés sans le péché originel, bien que la mort soit la peine du péché originel. C'est qu'en effet, Dieu peut, par miséricorde, condonner à quelqu'un la peine à laquelle il était obligé en raison d'une faute passée ; comme Il renvoya, sans la punir, la femme adultère, en saint Jean, ch. VIII (v. 11). Et, semblablement, Il pourra délivrer de la mort ceux qui avaient contracté l'obligation de mourir avec le péché originel. Et, ainsi, la proposition ne suit pas : *s'ils ne meurent pas, donc ils naîtront sans le péché originel* ».

L'argumentation de saint Thomas, dans cette réponse que nous venons de lire, rappelle ce que nous l'avons entendu exposer quand il s'agissait, dans la Troisième Partie, question 27, article 2, de la sanctification de la Bienheureuse Vierge Marie. Il ne voyait aucune exception possible à la nécessité de contracter le péché originel ; parce que sans cela l'universalité de la rédemption par le Christ était compromise. Et, en effet, même pour la Bienheureuse Vierge, la rédemption par le Christ a été nécessaire. Elle tombait donc, Elle aussi, sous la loi du péché originel. Oui ; mais la rédemption devait lui être appliquée d'une manière plus excellente, *en la préservant*, par grâce, de la tache du péché originel. Et c'est en cela qu'a consisté, pour Elle, le privilège de sa Conception immaculée.

L'*ad quartum* répond que « ce n'est pas toujours que la voie la plus courte doit être choisie de préférence ; mais seulement quand elle se prête davantage ou également à la fin qu'on veut atteindre. Et ce n'est pas le cas, ici ; comme on le voit par ce qui a été dit »,

La mort, pour tous, sera le point de départ de la Résurrection. Cela veut dire que nul n'aura de part à la vie immortelle, qu'il s'agisse de la vie immortelte glorieuse, ou même de la vie qui sera celle des réprouvés, soit des réprouvés dans l'enfer, soit des enfants qui n'auront pas été purifiés du péché originel, si, auparavant, il ne subit la peine commune à tous parmi les enfants venus d'Adam par voie de génération naturelle, la mort. — Mais cette mort impliquera-t-elle pour tous

qu'ils auront été réduits en cendre. Et sera-ce bien de la cendre, de la poussière du tombeau que tous reviendront à la vie de la Résurrection. Tel est le nouveau point de doctrine qu'il s'agit maintenant d'examiner et qui va faire l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si la Résurrection de tous se fera des cendres?

Quatre objections veulent prouver que « pour tous la Résurrection ne se fera point des cendres ». — La première dit que « la Résurrection du Christ est l'exemplaire » ou le modèle « de notre résurrection (cf. q. 76, art. 1). Or, la Résurrection du Christ ne s'est point faite des cendres; car *sa chair n'a pas vu la corruption*, comme il est dit dans le psaume (XV, v. 10) et dans les *Actes*, ch. II, v. 31; cf. ch. XIII, v. 31 et suiv.). Donc la Résurrection pour tous ne se fera point des cendres ». — La deuxième objection fait observer que « le corps humain n'est pas toujours brûlé », dans sa mort. « Or, ce n'est qu'en étant brûlé qu'il peut être réduit en cendres. Donc tous ne ressusciteront pas des cendres. » — La troisième objection arguë de ce que « le corps de l'homme qui est mort n'est pas tout de suite réduit en cendres. Or, quelques-uns tout de suite après leur mort ressusciteront; comme il est dit dans la lettre » du texte des *Sentences* : « savoir ceux qui seront trouvés vivants », quand le Christ viendra pour le Jugement. « Donc tous ne ressusciteront pas des cendres ». — La quatrième objection déclare que « le point de départ répond au point d'arrivée, Or, le point d'arrivée de la Résurrection n'est pas le même pour les bons et pour les méchants : première Épître *aux Corinthiens*, ch. XV (v. 51), *Nous ressusciterons tous, mais tous ne serons pas changés*. Donc le point de départ n'est pas le même. Et, par suite, si les méchants ressuscitent des cendres, ce n'est pas des cendres que les bons ressusciteront ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier cite un texte

d' « Aimon (sur saint Paul, *aux Romains*, ch. v, v. 10 », où il est « dit : *Tous ceux qui sont nés dans le péché originel sont tenus par cette sentence : Tu es terre, et tu retourneras à la terre* (*Genèse*, ch. III, v. 19). Or, tous ceux qui ressusciteront, lors de la Résurrection générale, seront nés dans le péché originel, ou de la naissance hors du sein » maternel, « ou de la naissance dans le sein » maternel (cf. q. 56, art. 2, *ad 1um*). Donc tous ressusciteront des cendres ». — Le second argument fait remarquer qu' « il y a beaucoup de choses » ou d'éléments « dans le corps humain, qui n'appartiennent pas à la vérité de la nature humaine. Or, tous ces éléments seront enlevés. Donc il n'est pas nécessaire que tous les corps » dans leur totalité « soient réduits en cendres ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « par les mêmes raisons par lesquelles il a été montré (art. précéd.) que tous ressusciteront de la mort, il faut montrer que tous ressusciteront des cendres, lors de la Résurrection générale ; à moins que par un privilège spécial de la grâce, le contraire ne soit accordé à quelques-uns, comme aussi de devancer la Résurrection (cf. q. 77, art. 1, *ad 2um*). L'Écriture Sainte, en effet, de même qu'elle annonce la Résurrection ; de même, aussi, elle annonce la *réforme des corps*, *aux Philippiens*, ch. III (v. 21). Et c'est pourquoi, il faut que comme tous meurent à l'effet de pouvoir ressusciter, les corps de tous soient dissous afin que les corps de tous puissent être reformés. D'ailleurs, comme la mort est infligée par la justice divine à titre de peine pour l'homme, de même aussi la dissolution du corps, ainsi qu'on le voit par la *Genèse*, ch. III (v. 19) : *Tu es terre, et tu retourneras à la terre*. Semblablement, aussi, l'ordre de la nature exige que non seulement soit dissoute l'union de l'âme et du corps, mais aussi le mélange des éléments : et c'est ainsi que le vinaigre ne peut pas être ramené à la qualité du vin si d'abord il n'a été possible de le résoudre en la matière préjacente » des éléments. « Il y a encore que la mixtion des éléments est causée et conservée par le mouvement du ciel. Lors donc que ce mouvement cessera, tous les mixtes se résoudront dans les éléments purs ».

L'*ad primum* fait observer que « la Résurrection du Christ est l'exemplaire » ou le modèle « de notre résurrection, quant au point d'arrivée ; mais non quant au point de départ ».

L'*ad secundum* dit que « par *cendres* on entend tous les restes qui demeurent quand le corps humain est dissous. Et cela, pour deux raisons. — D'abord, parce que la coutume générale était, chez les anciens, de brûler les corps des morts et de garder les cendres. De là l'usage qui a prévalu d'appeler *cendres* tout ce en quoi se dissout le corps humain. — Secondement, en raison de la cause de la dissolution qui est le feu de la concupiscence dont le corps humain est radicalement infecté. Aussi bien, pour purifier cette infection, il faut que le corps humain se résolve jusqu'en ses premiers éléments. D'autre part, ce qui est dissous par le feu est dit réduit en cendres. Et c'est pourquoi les éléments qui résultent du corps humain dissous portent le nom de cendres ».

L'*ad tertium* déclare que « ce feu qui purifiera la face du monde pourra tout de suite réduire à l'état de cendres les corps de ceux qui seront trouvés vivants ; comme il ramènera à la matière préjacente » des éléments « les autres mixtes ».

L'*ad quartum* rappelle que « le mouvement ne tire point son espèce du point de départ, mais du point d'arrivée. Et voilà pourquoi, la résurrection des saints qui sera glorieuse, devra différer de la résurrection des impies qui ne sera pas glorieuse, du côté du point d'arrivée ; mais non du côté du point de départ. Il arrive, en effet, fréquemment que le point d'arrivée n'est pas le même, bien que le point de départ soit le même : c'est ainsi qu'une chose peut aller du noir au blanc et du noir au pâle ».

Ce qui restera des corps humains dissous par la mort est appelé communément du nom de cendres. Et, d'ailleurs, on peut dire que pour tous, au moment de la Résurrection, ce nom désigne bien, à la lettre, ce qui restera des corps humains passés au feu de la conflagration mondiale. C'est de ces cendres qu'ils se relèveront tous pour être reconstitués dans leur nouvel état. — Mais peut-on dire que ces cendres ou ces restes

des corps qui furent animés par les âmes humaines ont une inclination naturelle à l'âme qui leur sera de nouveau unie. C'est le dernier point que nous devons maintenant examiner et qui va faire l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si les poussières d'où le corps humain sera refait ont une inclination naturelle à l'âme qui leur sera unie?

Trois objections veulent prouver que « ces poussières d'où le corps humain sera refait ont une certaine inclination naturelle à l'âme qui leur sera unie ». — La première dit que « si elles n'ont aucune inclination à l'âme, elles ont à cette âme le même rapport que les autres poussières. Donc il n'importe que le corps devant être uni à l'âme fût refait de ces poussières ou d'autres poussières quelconques. Chose qui est fausse » (cf. q. 79, art. 1). — La deuxième objection déclare qu' « il y a une plus grande dépendance du corps à l'âme, que de l'âme au corps. Or, l'âme séparée du corps garde encore une certaine dépendance au corps ; et, aussi bien, *son mouvement vers Dieu est retardé par l'inclination qu'elle a au corps*, ainsi que le dit saint Augustin (*Commentaire littéral de la Genèse*, liv. XII, ch. xxxv). Donc, à plus forte raison, le corps séparé de l'âme garde une inclination naturelle à l'âme ». — La troisième objection cite le livre de « Job, ch. xx (v. 11) », où « il est dit : *Ses os seront remplis des vices de sa jeunesse et ils dormiront avec lui dans la poussière*. Or, les vices ne sont que dans l'âme. Donc il restera encore, dans ces poussières, une certaine inclination naturelle vers l'âme ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier fait oberver que « le corps humain peut être ramené aux éléments eux-mêmes » dont tous les mixtes se composent, « ou se changer en la chair d'autres animaux. Or, les éléments sont homogènes ; et de même, aussi, la chair du lion ou de tout autre animal. Puis donc que dans les autres parties des éléments ou des animaux, il n'y a pas d'inclination à cette âme, il n'y en aura pas non

plus dans les autres parties auxquelles a été changé le corps humain. On le voit par l'autorité de saint Augustin dans l'*Enchiridion* (ch. LXXXVIII) : *Le corps humain, en quelque substance des autres corps qu'il soit changé, ou aux éléments eux-mêmes ; en quelque nourriture des hommes ou des animaux qu'il ait pu servir et être changé en leur chair : en un point du temps, reviendra à cette âme qui d'abord l'anima pour qu'il fût, vécût et grandît* ». — Le second argument déclare qu' « à toute inclination naturelle correspond un agent naturel ; sans quoi *la nature serait en défaut dans les choses nécessaires* (Aristote, *De l'âme*, liv. III, ch. IX, n. 6; de S. Th., leç. 14). Or, il n'est aucun agent naturel qui puisse de nouveau unir ces poussières à la même âme. Donc il n'est en elles aucune inclination à l'union dont il s'agit.

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « à ce sujet, il y a trois opinions.

Les uns disent que le corps humain ne se résoudra jamais en les » tout premiers « éléments. Et, ainsi, il demeure toujours, dans les cendres, une certaine vertu, ajoutée aux éléments, qui fait une inclination naturelle à la même âme. — Mais cette opinion est contraire à l'autorité de saint Augustin qui vient d'être citée ; et, aussi, au sens, et à la raison, parce que tout ce qui est composé de contraires peut se résoudre en ces éléments dont il est composé.

Et c'est pourquoi d'autres disent que ces parties des éléments auxquelles se résout le corps humain retiennent plus de lumière, du fait qu'elles furent unies à l'âme humaine. Et, par là, elles ont une certaine inclination à l'âme. — Mais ceci encore est frivole ; parce que les parties des éléments ont une même nature et ont une égale participation de lumière et d'obscurité.

C'est pourquoi, nous exprimant autrement, il faut dire que, dans ces cendres, ne se trouve aucune inclination naturelle à la Résurrection ; mais seulement dans l'ordre de la divine providence qui a statué que ces cendres seraient de nouveau unies à l'âme. Et de là vient que ces parties des éléments seront de nouveau unies à l'âme et non point d'autres ».

On aura remarqué la sagesse et la profondeur de cette doctrine. Tout se ramène ici à l'ordre statué par la divine providence. Mais cet ordre-là même, parce qu'il ne saurait être frustré ou empêché par rien, est le garant infaillible que les mêmes parties des éléments qui entrèrent autrefois dans la composition du corps humain, quand il vivait de la vie présente, seront retrouvées, où qu'elles aient été dispersées, et reprises pour constituer à nouveau le même corps dans son nouvel état de corps ressuscité uni pour toujours à la même âme qui fut autrefois la sienne.

« Et, par là », déclare saint Thomas, « se trouve résolue la première objection ».

L'*ad secundum* fait observer que « l'âme séparée du corps demeure dans la même nature qu'elle avait quand elle était unie au corps. Ce qui ne se vérifie pas pour le corps. Et voilà pourquoi il n'y a pas similitude, dans le cas présent ».

L'*ad tertium* dit que « cette parole de Job » citée dans l'objection « ne doit pas s'entendre en ce sens que les vices demeurent actuellement dans les poussières des morts; mais selon l'ordre de la justice divine ayant député ces cendres à reconstituer le corps qui, pour les péchés commis » dans la vie sur cette terre, « subira des tourments éternels ». — Ici encore quelle harmonie de doctrine. Et comme tout devient clair à la lumière de la justice de Dieu et des dispositions de sa providence souveraine.

Ce dernier point de doctrine tel que nous venons de le voir résolu et exposé par saint Thomas, va préparer excellemment la première des questions nouvelles qui maintenant se présentent à nous. « Nous devons » en effet, « considérer maintenant les conditions de ceux qui ressusciteront. — Et, à ce sujet, nous devons considérer d'abord ce qui regarde ensemble les bons et les méchants (q. 79-81); puis, ce qui regarde seulement les bons (q. 82-85); troisièmement, ce qui regarde seulement les méchants (q. 86). — Pour les bons et les méchants ensemble trois choses les regardent : leur identité; leur intégrité; leur qualité. Et donc nous devons voir, premièrement,

l'identité de ceux qui ressusciteront (q. 79); deuxièmement, l'intégrite des corps (q. 80); troisièmement, leur qualité (q. 81). — Et, d'abord, l'identité. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LXXIX

DE L'IDENTITÉ DE CEUX QUI RESSUSCITERONT

Cette question comprend trois articles :

1° Si le même corps numérique ressuscitera?
2° Si le même homme numériquement?
3° S'il faut que les mêmes poussières reviennent aux mêmes parties où elles furent auparavant?

Ces trois articles sont les trois sous-questions de l'article premier, question 1, dist. XLIV, livre IV des *Sentences*.

Article Premier.

Si le même corps numérique doit être repris par l'âme dans la Résurrection?

Quatre objections veulent prouver que « le même corps numérique n'est pas repris par l'âme dans la Résurrection ». — La première cite le texte de « la première Épître *aux Corinthiens*, ch. xv (v. 37) : *Ce n'est pas le corps qui doit être que tu sèmes, mais le seul grain*. Or, l'Apôtre, en cet endroit, compare la mort à l'ensemencement; et la résurrection, à la germination. Donc ce n'est pas le même corps qui est laissé, à la mort; et qui est repris, à la Résurrection ». — La deuxième objection dit qu' « à chaque forme est adaptée la matière selon sa condition ; et, de même, à chaque agent l'instrument. Or, le corps est comparé à l'âme comme la matière à la forme et l'instrument à l'agent. Puis donc que l'âme, dans la Résurrection, ne sera pas de la même condition que maintenant,

car elle sera transférée totalement à la vie céleste, à laquelle, vivant dans le monde, elle s'était attachée, ou abîmée dans la vie brutale si elle a vécu de cette vie en ce monde, il semble qu'elle ne reprendra pas le même corps, mais un corps céleste ou un corps brutal ». — La troisième objection rappelle que « le corps humain doit être dissous jusqu'aux éléments par la mort, comme il a été dit plus haut (q. 78, art. 3). Or, ces parties des éléments en lesquelles le corps humain a été dissous, ne conviennent avec le corps humain qui a été dissous en elles, que dans la matière première, auquel mode n'importe quelles autres parties des éléments conviennent avec ce même corps. Or, s'il était formé des autres parties des éléments, le corps ne serait pas dit le même numériquement. Donc il ne le sera pas non plus s'il est refait des parties dont il s'agit ». — La quatrième objection déclare qu'« il est impossible que soit le même numériquement ce dont les parties essentielles sont autres numériquement. Or, la forme du mixte, qui est une partie essentielle du corps humain comme étant sa forme, ne pourra pas être reprise la même numériquement. Donc le corps ne sera pas le même numériquement. Et voici la preuve de la mineure. Ce qui tombe entièrement au non-être, ne peut pas être repris le même numériquement. On le voit par ceci, que cela ne peut pas être le même numériquement dont l'être est divers : or l'être interrompu, qui est l'acte de ce qui est, est divers, comme tout autre acte interrompu. D'autre part, la forme de mixtion », dans le mixte, « tombe entièrement au non-être par la mort, étant une forme corporelle », qui ne saurait subsister par elle-même. « Et, pareillement, les qualités contraires desquelles résulte la mixtion. Donc la forme de mixtion ne revient pas la même ». Cette objection, comme la précédente, du reste, est du plus haut intérêt ; et nous vaudra une réponse d'ordre philosophique extrêmement importante.

Des deux arguments *sed contra*, le premier oppose qu'« il est dit dans Job (ch. XIX, v. 26) : *Dans ma chair, je verrai Dieu mon Sauveur*. Or, il est parlé de la vision après la Résurrection ; comme on le voit par ce qui précédait (v. 25) : *Au der-*

nier jour je me lèverai de terre. Donc le même corps ressuscitera ». — Le second argument déclare que « comme le dit saint Jean Damascène, au livre IV (*De la Foi Orthodoxe*, ch. XXVII), *la résurrection* » ou le relèvement « *est la mise debout, de nouveau, de ce qui était tombé.* Or, ce corps que nous avons maintenant est celui qui tombe par la mort. Donc c'est le même numériquement qui ressuscitera » ou se relèvera.

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « au sujet de cette question, et les philosophes ont erré, et certains hérétiques modernes errent.

Certains philosophes, en effet, ont affirmé que les âmes séparées du corps étaient de nouveau unies aux corps (cf. q. 70, art. 2; q. 77, art. 1); mais ils ont erré, là-dessus, quant à deux choses. — Premièrement, quant au mode de l'union. Car quelques-uns affirmaient que l'âme était de nouveau unie au corps naturellement par voie de génération. — Secondement, quant au corps auquel elle était unie en second lieu. Ils disaient, en effet, que la seconde union n'était pas au même corps qui avait été laissé par la mort, mais à un autre, qui, quelquefois, était de même espèce, et quelquefois d'espèce différente. Elle était unie à un corps d'espèce différente, quand, vivant dans le corps, l'âme avait mené une vie bestiale contrairement à l'ordre de la raison; et, aussi bien, elle passait, après la mort, du corps de l'homme dans le corps d'un autre animal, aux mœurs duquel, quand elle vivait, elle s'était conformée, par exemple dans le corps d'un chien pour la luxure, dans le corps d'un lion pour la rapine et la violence, et ainsi des autres. Elle passait dans un corps de même espèce, quand, ayant vécu bien dans le corps, elle avait, après la mort, joui d'une certaine félicité et qu'après quelques siècles elle commençait de vouloir retourner au corps : dans ce cas, elle était de nouveau unie à un corps humain ». Nous retrouvons, dans cet exposé très précis, les imaginations de tous ceux, d'ailleurs assez nombreux, qui aujourd'hui, s'adonnent à la théosophie et à la métempsychose.

« Mais cette opinion provient de deux racines fausses. — La première est en ce qu'ils disent que l'âme n'est pas unie au

corps essentiellement comme la forme à la matière; mais seulement d'une façon accidentelle, comme le moteur au mobile, ou l'homme au vêtement. Et, à cause de cela, ils pouvaient admettre que l'âme préexistait avant qu'elle fût infusée au corps dans la génération naturelle; et, aussi qu'elle était unie à divers corps. — La seconde racine est qu'ils disaient que l'intelligence ne diffère du sens qu'accidentellement : comme si l'homme était dit avoir l'intelligence, en plus des autres animaux, parce que, chez lui, en raison d'une excellente complexion du corps, la faculté sensitive a plus de vertu. D'où il suit qu'ils pouvaient affirmer que l'âme de l'homme passât dans le corps de l'animal brute : surtout quand l'âme humaine se conformait aux mouvements de la brute ». Les deux racines dont il vient d'être parlé sont communes à un grand nombre de philosophes; on pourrait même dire, de l'une ou de l'autre, à presque tous les philosophes, en dehors d'Aristote et de ceux qui adhèrent à sa véritable doctrine.

Et, aussi bien, saint Thomas ajoute, ici : « Les deux raisons qui viennent d'être marquées sont détruites par Aristote au livre *De l'âme* (liv. II, ch. I, n. 5 : de S. Th., leç. I; liv. III, ch. III; de S. Th., leç. 4). Et ces raisons une fois détruites, la fausseté de leur position éclate aux yeux ». — Par où nous voyons, une fois de plus, l'importance de la doctrine philosophique d'Aristote, si opportunément choisie par saint Thomas comme doctrine à laquelle il s'est tenu de manière si admirable.

Le saint Docteur ajoute que « de semblable manière sont détruites les positions de certains hérétiques : dont plusieurs retombaient dans les positions qui viennent d'être mentionnées. — D'autres ont affirmé que les âmes étaient, la seconde fois, unies aux corps célestes ou encore à des corps subtils comme le vent, ainsi que saint Grégoire le rapporte d'un certain évêque de Constantinople, expliquant ce texte de Job (ch. XIX, v. 20), *Dans ma chair, je verrai Dieu*, etc. (*Morales*, livre XIV, ch. LVI).

Et, outre cela, les erreurs de ces hérétiques peuvent être détruites du fait qu'elles préjudicient à la vérité de la Résurrec-

tion affirmée par la Sainte-Écriture. La résurrection ne peut se dire, en effet, que si l'âme revient au même corps : parce que la *résurrection* est le fait de *se relever* ; or c'est le même sujet qui se relève et qui tombe. De là vient que la résurrection regarde plutôt le corps, qui, après la mort, tombe, que l'âme, qui après la mort, vit. Et, par suite, si ce n'est pas le même corps que l'âme reprend, on ne parlera pas de résurrection, mais plutôt d'assomption d'un nouveau corps ». La remarque est décisive. Il ne peut y avoir de *résurrection* que si le *même corps qui était tombé se relève.*

L'*ad primum* fait observer que « la similitude ne s'étend pas à tout, mais seulement à tel point déterminé. Or, dans l'ensemencement du grain, le grain qui est semé et celui qui naît n'est pas le même numériquement, et il n'est pas, non plus, de même manière : car lorsqu'il est d'abord ensemencé, il n'a pas les follicules avec lesquels il naît. Le corps, au contraire, qui ressuscitera, sera le même numériquement, mais avec une autre manière d'être : car il fut d'abord mortel, et il ressuscitera dans l'immortalité ».

L'*ad secundum* déclare que « la différence qui est entre l'âme de celui qui ressuscite et l'âme de celui qui vit dans le monde n'est pas selon quelque chose d'essentiel, mais selon la gloire et la misère qui constituent une différence accidentelle. Et, par suite, il n'est pas nécessaire qu'un autre corps numérique ressuscite, mais un corps d'état différent pour que la différence des corps réponde proportionnellement à la différence des âmes ».

L'*ad tertium* dit que « ce qui est compris dans la matière avant la forme, demeure dans la matière après la corruption, parce que si l'on enlève ce qui vient après, ce qui est avant demeure. Or, il faut, comme le Commentateur le dit au livre I des *Physiques* (texte LXII), et au livre *De la substance du globe* (ch. I), comprendre, dans la matière des êtres qui s'engendrent et se corrompent, avant la forme substantielle, les dimensions non terminées selon lesquelles on prenne la division de la matière pour qu'elle puisse recevoir les diverses formes en diverses parties. Il suit de là que même après la séparation de

la forme substantielle et de la matière, ces dimensions demeurent toujours les mêmes. Et, ainsi, la matière existant sous ces dimensions, quelque forme qu'elle reçoive, a une plus grande identité à ce qui aura été engendré d'elle qu'une autre partie de la matière sous quelque forme qu'elle existe. De la sorte, la même matière sera ramenée pour reconstituer le corps humain, qui aura été d'abord sa matière ». — Cette réponse de saint Thomas est à noter pour la doctrine qu'elle nous livre et pour ce que nous y voyons au sujet des dimensions non terminées de la matière indépendamment de la forme, établi sur l'autorité d'Averroès, autorité qui est rejetée dans l'opuscule *De la nature de la matière* attribué à saint Thomas.

L'*ad quartum* répond que « comme la qualité simple n'est pas la forme substantielle de l'élément, mais son accident propre et la disposition par laquelle la matière est rendue propre à telle forme; ainsi la forme de la mixtion, qui est la forme résultant des qualités simples ramenées au milieu, n'est pas la forme substantielle du mixte, mais un accident propre et la disposition par laquelle la matière devient nécessaire à la forme (cf. l'opuscule *De la mixtion des éléments*; nous nous permettons de renvoyer aussi à notre travail *Aperçus de philosophie thomiste*, 2e partie, ch. v, les *Éléments*). Or, le corps humain, en dehors de cette forme de mixtion, n'a pas d'autre forme substantielle que l'âme raisonnable. Si, en effet, il avait une autre forme substantielle antérieure, celle-là donnerait l'être substantiel, et, par elle, il serait constitué dans le genre substance. Il s'ensuit que l'âme adviendrait au corps déjà constitué dans le genre substance. Et, ainsi, la comparaison de l'âme au corps serait la comparaison des formes artificielles à leurs matières, quant au fait qu'elles sont constituées dans le genre substance par leur matière. D'où il suit que l'union de l'âme au corps serait accidentelle; ce qui est l'erreur des anciens philosophes, réprouvée par Aristote au livre *De l'âme* (liv. II, ch. II, n. 12; de S. Th., leç, 4; cf. *Première Partie*, q. 76, art. 1). Il s'ensuivrait aussi que le corps humain, et chacune de ses parties, ne conserveraient leurs premiers noms que dans un sens équivoque; ce qui est contraire à Aristote

au livre II *De l'âme* (ch. I, n. 9; de S. Th., leç. 2). Lors donc que l'âme raisonnable demeure, aucune forme substantielle du corps humain ne tombe entièrement dans le non-être. Quant à la variation des formes accidentelles, elle ne cause pas la diversité numérique. Il s'ensuit que le même corps numérique ressuscitera; la matière restant aussi la même numériquement, comme il a été dit dans la réponse précédente ».

Ces deux réponses de saint Thomas sont d'une importance souveraine dans l'ordre de la doctrine philosophique et comme application à la question théologique de la résurrection des corps.

Pour chaque être humain qui aura vécu sur cette terre, quelle qu'ait été sa vie et en quelque manière qu'il en soit sorti par la mort, le même corps, numériquement le même, qu'il avait eu sur cette terre, sera celui qui lui sera rendu au moment de la Résurrection. — Mais sera-ce le même homme, numériquement le même, qui ressuscitera? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si ce doit être le même homme numériquement qui ressuscitera?

Quatre objections veulent prouver que « ce ne sera pas le même homme numériquement qui ressuscitera ». — La première en appelle à « Aristote, dans le livre II *De la génération* » (ch. XI, n. 9), où il est « dit que *tous les êtres dont l'espèce est corruptible, s'ils perdent cette espèce ne peuvent plus être reconstitués les mêmes numériquement*. Or, telle est la substance de l'homme selon son état présent. Donc l'homme ne peut pas, après le changement de la mort, être reconstitué le même numériquement ». — La deuxième objection dit que « là où se trouve une autre et une autre humanité, ne se trouve pas le même homme numériquement; et, aussi bien, Platon et So-

crate sont deux hommes, non un seul et même homme, parce que l'humanité de l'un et l'humanité de l'autre sont autres » numériquement. « Or, l'humanité de l'homme qui ressuscite est autre par rapport à l'humanité qu'il a maintenant. Donc ce n'est pas le même homme numériquement. La mineure de cet argument peut se prouver de deux manières. D'abord, parce que l'humanité, qui est la forme du tout, n'est pas forme et substance, comme l'âme, mais elle est seulement forme. Or, ces sortes de formes passent entièrement dans le non-être », n'étant pas subsistantes, « et, par suite, elles ne peuvent pas revenir. Secondement, parce que l'humanité résulte de l'union des parties » qui sont l'âme et le corps. « Or, il ne se peut pas que la même union qui fut d'abord se reproduise, attendu que la réitération s'oppose à l'identité; la réitération, en effet, implique le nombre, et l'identité l'unité; et le nombre et l'unité sont incompatibles. Puis donc que dans la Résurrection, l'union se réitère, elle n'est pas la même. Et, ainsi, ce n'est pas la même humanité, ni le même homme ». — La troisième objection déclare que « l'homme n'est pas un si l'on a plusieurs animaux », l'homme étant un animal raisonnable. « Donc, si l'on n'a pas un même animal, on n'aura pas un seul homme numérique. Or, où le sens n'est pas le même, l'animal n'est pas le même; car l'animal se définit par le sens primordial, qui est le toucher, comme on le voit au livre II *De l'âme* (ch. II, n. 4, 5; de S. Th., leç. 3). D'autre part, les sens, dès là qu'ils ne demeurent pas dans l'âme séparée, comme d'aucuns le disent (cf. q. 70, art. 1), ne peuvent pas être repris les mêmes numériquement. Donc, dans la Résurrection, l'homme qui ressuscitera ne sera pas le même animal numériquement. Et, par suite, il ne sera pas, non plus, le même homme ». — La quatrième objection fait observer que « la matière de la statue est plus importante dans la statue que la matière de l'homme dans l'homme; parce que les choses artificielles sont totalement dans le genre substance par leur matière, tandis que les choses naturelles sont dans le genre substance par leur forme, comme on le voit par Aristote, au livre II des *Physiques* (ch. I, n. 12, 13; de S. Th., leç. 2): et le *Com-*

mentateur (Averroès) dit la même chose, au livre II *De l'âme* (texte VIII). Or, si la statue est refaite du même airain, elle n'est pas la même numériquement. Donc, bien moins encore, si l'homme est refait des mêmes poussières, sera-t-il le même homme numériquement ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier oppose qu' « il est dit, dans le livre de Job, ch. XIX (v. 27) : *Celui que je verrai moi-même et non un autre;* et il parle de la vision après la Résurrection. Donc le même homme numériquement ressuscitera ». — Le second argument cite le mot de « saint Augustin, au livre VIII *De la Trinité* (ch. v) », où il est « dit que *ressuciter n'est pas autre chose que revivre.* Or, si le même homme numériquement ne revenait à la vie, qui a été mort, on ne dirait pas qu'il revit. Donc, non plus, qu'il ressuscitera. Et c'est là chose contre la foi ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous rappelle que « la nécessité d'affirmer la résurrection est en ceci, que l'homme doit obtenir la fin dernière pour laquelle il est fait, chose qui ne peut se réaliser ni dans la vie présente, ni dans la vie de l'âme séparée; sans cela, en effet, l'homme serait constitué en vain, s'il ne pouvait parvenir à la fin pour laquelle il est fait (cf. q. 65, art. 1, 2). Et parce qu'il faut que le même être numériquement parvienne à la fin, qui est fait pour cette fin-là : pour ne point paraître avoir été fait en vain, il faut que le même homme numériquement ressuscite. Chose qui se fait par ceci que la même âme est unie au même corps numériquement. Sans cela, en effet, il n'y aurait pas de résurrection, à proprement parler, si ce n'était pas le même homme qui est reconstitué. Aussi bien affirmer que ce n'est pas le même homme numériquement qui ressuscite est chose hérétique, qui déroge à la vérité de l'Écriture laquelle prêche la Résurrection ».

L'*ad primum* fait observer qu' « Aristote parle du retour qui se fait par le mouvement ou la mutation physique. Il montre, en effet, la différence de la circulation qui est dans la génération et la corruption, par rapport à la circulation qui est dans le mouvement du ciel. C'est que le ciel, pour le mouvement local revient le même numériquement au principe du mouve-

ment, parce qu'il a une substance incorruptible mue », à raisonner dans le système ou la pensée de la physique aristotélicienne. « Mais les choses qui s'engendrent et se corrompent » ou qui sont soumises aux transformations substantielles, « reviennent les mêmes spécifiquement, non numériquement : de l'homme, en effet, provient la semence, de laquelle provient le sang, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'on parvienne à l'homme qui n'est pas le même numériquement, mais en espèce; et », pareillement, « du feu est engendré l'air, duquel est engendrée l'eau, de laquelle est engendrée la terre, et de la terre le feu, non pas le même numériquement, mais spécifiquement. Par où l'on voit que la raison citée par l'objection, dans l'intention d'Aristote ne se rapporte pas à notre sujet. — On peut dire aussi que la forme des autres êtres qui s'engendrent et se corrompent n'est pas subsistante par soi, de telle sorte qu'elle puisse demeurer après la corruption du composé; comme il arrive pour l'âme raisonnable, laquelle, même après qu'elle est séparée du corps, garde l'être qu'elle a acquis en étant unie au corps, et, par la résurrection, le corps est amené à la participation de cet être, l'être du corps et celui de l'âme n'étant pas un autre être, dans l'homme, sans quoi l'union de l'âme et du corps serait accidentelle. Et, ainsi, aucune interruption n'a été faite dans l'être substantiel de l'homme, en telle sorte que ne puisse pas revenir le même homme numériquement à cause de cette interruption dans l'être; comme il arrive dans les autres choses qui se corrompent, dont l'être est entièrement interrompu, la forme ne demeurant pas et la matière demeurant sous un autre être ». — Cette seconde explication est à retenir. Elle montre excellemment comment l'être de l'homme demeure identique numériquement, en raison de la forme qui subsiste dans le même être. — « Toutefois », ajoute saint Thomas, « l'homme ne revient pas le même numériquement dans la génération naturelle. C'est qu'en effet, le corps de l'homme engendré ne se fait pas de la totalité de la matière de celui qui l'engendre. D'où il suit que le corps est divers numériquement; et, par conséquent, l'âme aussi, et l'homme tout entier ». Dans la Résurrection, au contraire, l'âme, qui a gardé le même être

numérique qu'elle avait quand elle était unie au corps, recevra le même corps, pris dans sa totalité, à la participation de ce même être numérique qu'elle a conservé en elle.

L'*ad secundum* déclare qu' « au sujet de l'humanité et de toute autre forme d'un tout, il y a une double opinion. — Quelques-uns (le B. Albert-le-Grand) disent que la même chose en réalité est la forme du tout et la forme de la partie : forme de la partie, en tant qu'elle parfait la matière; forme du tout, en tant que d'elle provient toute la raison de l'espèce. Et, d'après cette opinion, l'humanité, dans la réalité, n'est pas autre chose que l'âme raisonnable. Et, ainsi, l'âme raisonnable étant reprise la même numériquement, la même humanité numérique reviendra. Et elle demeure aussi après la mort, bien que non sous la raison d'humanité, parce qu'elle ne donne pas au composé » qui n'est plus, « la raison de l'espèce.

L'autre opinion est celle d'Avicenne (*Métaphysique*, liv. V, tr. v), laquelle paraît plus vraie, savoir que la forme du tout n'est pas la forme de la partie seulement ni quelque autre forme en dehors de la forme de la partie, mais elle est le tout qui résulte de la composition de la forme et de le matière, comprenant en soi l'une et l'autre; et cette forme du tout est appelée essence ou quiddité. Par cela donc que dans la Résurrection on aura le même corps numérique et la même âme numérique, on aura de toute nécessité la même humanité.

L'objection, dans sa première raison, procédait comme si l'humanité était une certaine forme survenant à la forme et à la matière, ce qui est faux.

La seconde raison, non plus, ne peut pas empêcher l'identité de l'humanité. C'est, qu'en effet, l'union signifie l'action ou la passion : lesquelles, bien qu'étant diverses, ne peuvent pas empêcher l'identité de l'humanité. Car l'action et la passion d'où venait l'humanité ne sont pas de l'essence de l'humanité; et, par suite, leur diversité n'amène pas la diversité de l'humanité. Il est certain, en effet, que la génération et la résurrection ne sont pas le même mouvement numérique; mais cela n'empêche pas l'identité du sujet qui ressuscite. — Pareillement, aussi, l'identité de l'humanité n'est pas empêchée, si

l'union se prend pour la relation elle-même. Cette relation-là, en effet, n'est pas de l'essence de l'humanité, mais l'accompagne ; car l'humanité n'est pas une de ces formes qui sont composition et ordre, ainsi qu'il est dit au livre II des *Physiques* (ch. I, n. 12, 13 ; de S. Th., leç. 2), comme sont les formes des choses artificielles, d'où il suit que la composition étant autre numériquement, on n'a pas la même forme numérique de la maison ». — L'équivoque de l'objection était dans cette confusion entre les formes substantielles qui constituent les êtres physiques dans la nature, et les formes accidentelles que sont les formes des choses produites par l'art.

L'*ad tertium* dit que « cette raison » donnée par l'objection « conclut excellemment contre ceux qui disent que l'âme sensible et l'âme raisonnable sont diverses dans l'homme. D'après cela, en effet, l'âme sensitive dans l'homme ne serait pas incorruptible, pas plus que dans les autres animaux. D'où il suit que dans la résurrection, ce ne sera pas la même âme sensitive, ni, par conséquent, le même animal, et le même homme. — Mais si nous admettons que la même âme substantiellement, dans l'homme, est raisonnable et sensible, nous n'avons plus aucune difficulté qui nous presse. L'animal, en effet, se définit par le sens qui est l'âme sensitive, comme par sa forme essentielle ; par le sens qui est la puissance sensitive, sa définition est connue comme par la forme accidentelle, *laquelle est d'un grand secours pour connaître la qualité*, comme il est dit au livre I *De l'âme* (ch. I, n. 8 ; de S. Th., leç. 1). Et donc, après la mort, demeure l'âme sensitive, comme aussi l'âme raisonnable, quant à sa substance. Mais les puissances sensitives, selon quelques-uns, ne demeurent pas. Lesquelles puissances, parce qu'elles sont de certaines propriétés accidentelles, même si elles varient, ne peuvent pas enlever l'identité de l'animal dans son ensemble ni dans ses parties essentielles. Les puissances d'ailleurs ne sont dites perfections ou actes des organes que comme principes d'action, comme la chaleur dans le feu », non comme principes d'êtres essentiels.

L'*ad quartum* répond que « la statue peut se voir d'une double manière : ou selon qu'elle est une certaine substance ; ou selon

qu'elle est une production d'art. Et parce qu'elle est dans le genre substance par sa matière, de là vient que si on la considère en tant qu'elle est une certaine substance, la statue est la même numériquement qui est reconstituée avec la même matière. Mais elle est une œuvre d'art sous sa raison de forme. Cette forme est un accident », une figure affectant la quantité, « et elle passe, quand la statue est détruite. Il s'ensuit qu'elle ne revient pas la même numériquement, ni la statue peut être la même numériquement. La forme de l'homme, au contraire, savoir l'âme, demeure après la dissolution du corps. Et c'est pourquoi la raison n'est pas la même ».

La Résurrection ne serait pas si ce n'était pas le même corps, dissous par la mort, qui se reconstituera et se relèvera, le même corps numériquement. Comme d'autre part, ce sera la même âme, demeurée subsistante après la mort, qui sera unie à ce corps ressuscité; et que l'homme est composé de l'âme et du corps : il est évident qu'à la Résurrection se retrouveront les mêmes hommes numériquement, qui avaient auparavant vécu sur cette terre. — Sera-t-il requis, pour la parfaite identité numérique dont nous venons de parler, que les poussières du corps humain, ou les éléments qui l'avaient constitué de son vivant, reviennent à la même partie du corps où ils se trouvaient avant la dissolution. C'est ce que nous devons maintenant examiner. Et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

S'il faut que les poussières du corps humain reviennent, par la résurrection, à la même partie du corps qui s'est dissoute en elles ?

Trois objections veulent prouver qu' « il faut que les poussières du corps humain reviennent, par la résurrection, à cette partie du corps qui s'est dissoute en elles ». — La première arguë de ce que « d'après Aristote, au livre II *De l'âme*

(ch. I, n. 9; de S. Th., leç. 2), *ce que l'âme dans sa totalité est à tout le corps, la partie de l'âme l'est à la partie du corps*, comme la vue à la pupille. Or, il faut qu'après la Résurrection le corps soit repris par la même âme. Donc il faut aussi que les parties du corps soient reprises pour les mêmes membres dans lesquels elles seront perfectionnées par les mêmes parties de l'âme ». — La deuxième objection dit que « la diversité de la matière fait la diversité dans le nombre. Or, si les poussières ne reviennent pas aux mêmes parties, chacune des parties ne sera pas refaite de la même matière qui la constituait d'abord. Donc elle ne sera pas numériquement la même. Et si les parties sont diverses, le tout sera divers; car les parties se comparent au tout comme la matière à la forme, ainsi qu'on le voit au livre II des *Physiques* (ch. III, n. 5; de S. Th., leç 5) Donc ce ne sera pas le même homme numériquement. Chose qui est contraire à la vérité de la résurrection ». — La troisième objection fait observer que « la résurrection est ordonnée à ce que l'homme reçoive le salaire de ses œuvres. Or, aux diverses œuvres méritoires et déméritoires les diverses parties du corps ont prêté leurs services. Donc il faut qu'à la Résurrection, chaque partie revienne à son état, pour être rétribuée selon son mode ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier rappelle que « les choses artificielles dépendent plus de leur matière que les choses naturelles (cf. art. précéd., arg. 4). Or, dans les choses artificielles, pour que la même œuvre d'art soit refaite de la même matière, il n'est pas nécessaire que les parties soient ramenées à la même place. Donc, pour l'homme, ce n'est pas nécessaire non plus ». — Le second argument dit que « la variation de l'accident ne fait pas la diversité numérique. Or, la place des parties est un certain accident (cf. Aristote, *Catégories*, ch. II, n. 6). Donc sa diversité dans l'homme ne fait pas la diversité numérique ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « dans cette question, c'est chose différente de considérer ce qui peut être fait sans préjudice de l'identité et ce qui sera fait pour que soit conservée l'harmonie. — Pour le premier point, il faut

savoir que dans l'homme c'est d'une double manière qu'on peut prendre les diverses parties : d'une manière, les diverses parties du tout homogène, comme sont les diverses parties de la chair ou les diverses parties de l'os ; d'une autre manière, les diverses parties des diverses espèces du tout hétérogène, comme l'os et la chair. Si donc l'on dit que la partie de la matière retournera à une autre partie de la même espèce, ceci ne fait qu'une variété dans la position des parties. Or, la variation de la position des parties ne change pas l'espèce dans le tout homogène. Et donc si la matière d'une partie retourne à une autre, il n'en résultera aucun préjudice à l'identité du tout. Et il en est ainsi dans l'exemple qu'apporte la lettre » du texte des *Sentences* : « la statue, en effet, ne revient pas la même numériquement selon la forme, mais selon la matière, selon laquelle elle est une certaine substance : et, de ce chef, la statue est homogène, bien qu'elle ne le soit pas selon la forme artificielle. Mais si l'on dit que la matière d'une partie retourne à une partie d'une autre espèce, dans ce cas, de toute nécessité, varie non seulement le site des parties, mais aussi leur identité : de telle sorte cependant que toute la matière, ou ce qui était de la vérité de la nature humaine en l'une est transférée en l'autre ; et non si ce qui était superflu en l'une des parties est transféré en une autre. C'est qu'en effet, si on enlève l'identité des parties, on enlève l'identité du tout, quand il s'agit des parties essentielles ; il n'en serait pas de même, s'il s'agissait des parties accidentelles, comme sont les cheveux ou les ongles, dont il semble que parle saint Augustin (*Enchiridion*, ch. LXXXIX). Par où l'on voit comment le transfert de la matière d'une partie en une autre enlève l'identité du tout, et comment elle la laisse intacte. — Mais à parler selon la convenance ou l'harmonie, il est plus probable que même le site des parties sera conservé le même dans la Résurrection, surtout quant aux parties essentielles et organiques, bien que peut-être pas quant aux parties accidentelles comme sont les ongles et les cheveux ».

L'*ad primum* dit que « cette objection procède des parties organiques, non des parties semblables ».

L'*ad secundum* fait observer que « le site divers des parties de la matière ne fait pas la diversité numérique, bien que la diversité de la matière fasse cette diversité numérique ».

L'*ad tertium* déclare que « l'opération, à proprement parler, n'est point de la partie, mais du tout. Et, par suite, la rétribution est due au tout, non à la partie ».

Tous les corps des hommes ressusciteront absolument identiques, quant à leur identité spécifique et numérique. Ce sera pour tous le même corps qui ressuscitera, celui-là même qu'ils auront eu quand ils vivaient sur cette terre. — Cette identité entraîne-t-elle l'intégrité. C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer. Et tel est l'objet de la question suivante.

QUESTION LXXX

DE L'INTÉGRITÉ DES CORPS DANS LA RÉSURRECTION

Cette question comprend cinq articles :

1° Si tous les membres du corps humain ressusciteront en lui ?
2° Si les cheveux et les ongles ?
3° Si les humeurs ?
4° Si tout ce qui fut en lui de la vérité de la nature humaine ?
5° Si tout ce qui fut en lui matériellement ?

Ces cinq articles sont les cinq sous-questions de l'article 2 de la question 1 de la distinction XLIV.

Article Premier.

Si tous les membres du corps humain doivent ressusciter?

Trois objections veulent prouver que « tous les membres du corps humain ne ressusciteront pas ». — La première arguë de ce que « la fin étant écartée, c'est en vain que serait réparé ce qui est ordonné à la fin. Or, la fin de chaque membre est son acte. Puis donc qu'il n'est rien de vain dans les œuvres divines, et que l'usage de certains membres après la Résurrection ne conviendra plus, comme surtout l'usage des membres génitaux, car alors *on n'épousera pas et on ne sera pas épousé* (S. Matthieu, ch. XXII, v. 30; S. Marc, ch. XII, v. 25; S. Luc, ch. XX, v. 35) : il semble que tous les membres ne ressusciteront pas ». — La deuxième objection fait observer que « les intestins sont de certains membres. Or, ils ne ressusciteront pas. Ni pleins; car ils contiennent des immondices. Ni vides;

car le vide n'existe pas dans la nature. Donc tous les membres ne ressusciteront pas ». — La troisième objection rappelle que « le corps ressuscitera pour que soit rétribuée l'œuvre que l'âme a accomplie par lui (2e Épître *aux Corinthiens*, ch. v, v. 10). Or, le membre amputé, pour raison de vol, au voleur qui ensuite fait pénitence et est sauvé, ne peut pas être rémunéré dans la Résurrection : ni pour le bien, car il n'y a pas coopéré; ni pour le mal, car la peine du membre rejaillirait sur l'homme. Donc tous les membres ne ressusciteront pas avec l'homme ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier déclare que « les autres membres appartiennent à la vérité de la nature humaine plus que les cheveux et les ongles. Or, les cheveux et les ongles seront restitués à l'homme dans la Résurrection, comme il est dit dans la lettre » du texte des *Sentences*. « Donc, à plus forte raison, les autres membres ». — Le second argument dit que « *les œuvres de Dieu sont parfaites* (*Deutéronome*, ch. XXXII, v. 4). Or, la Résurrection se fera par l'action de Dieu. Donc l'homme sera rétabli parfait dans tous ses membres ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme il est dit au livre II *De l'âme*, ch. IV, v. 3; de S. Th., leç. 7), l'âme a rapport au corps non seulement à titre de forme et de fin, mais aussi de cause efficiente. L'âme, en effet, se compare au corps comme l'art à l'œuvre d'art, ainsi qu'il est dit au livre XIII *Des animaux* (*De la génération des animaux*, liv. II, ch. IV). Or, tout ce qui se voit explicitement dans l'œuvre d'art est implicitement et originairement contenu dans l'art lui-même. Et, semblablement, tout ce qui se voit dans les parties du corps est, dans sa totalité, contenu originairement et d'une certaine manière implicitement dans l'âme. De même donc que l'œuvre d'art ne serait point parfaite s'il manquait à l'œuvre réalisée quelqu'une des choses que l'art contient, de même aussi l'homme ne pourrait pas être parfait si tout ce qui est implicitement contenu dans l'âme n'était explicité extérieurement dans le corps; et le corps, non plus, ne répondrait point proportionnellement à l'âme dans sa plénitude. Puis donc qu'il faut qu'à la Résurrection le corps de l'homme corresponde totalement à l'âme, car il ne ressuscitera que selon

l'ordre qu'il a à l'âme raisonnable ; qu'il faut aussi que l'homme ressuscite parfait, étant rétabli pour obtenir sa perfection dernière : il faut que tous les membres qui sont maintenant dans le corps soient rétablis dans la résurrection de l'homme ».

L'*ad primum* fait observer que « les membres peuvent être considérés d'une double manière dans leur comparaison à l'âme : ou selon le rapport de la matière à la forme ; ou selon le rapport de l'instrument à la cause qui agit. Et, en effet, la comparaison est la même du corps dans sa totalité à l'âme dans sa totalité, et des parties aux parties; comme il est dit au livre II *De l'âme* (ch. I, n. 9; de S. Th., leç. 2). Si donc le membre est pris selon le premier rapport, sa fin n'est pas l'opération, mais plutôt l'être parfait de l'espèce, qui sera requis aussi après la Résurrection. Si on le prend selon le second rapport, de ce chef, sa fin est l'opération. Toutefois il ne s'ensuit pas que l'opération cessant, l'instrument soit chose vaine : car l'instrument sert non seulement à exécuter l'opération de l'agent, mais aussi à montrer sa vertu. Et c'est pourquoi il faudra que la vertu des puissances de l'âme soit montrée dans les organes du corps bien qu'ils ne passent jamais à l'acte, pour qu'en cela soit louée la sagesse de Dieu » qui a si merveilleusement constitué l'être humain. — On aura remarqué la grandeur et la beauté de cette raison donnée ici par le saint Docteur pour justifier la permanence de ce qui pouvait paraître le plus éloigné de l'état de la résurrection et qui, à vrai dire, n'en serait écarté que par une conception erronée et en quelque sorte manichéenne, considérant comme mauvais en soi ce qui n'est tel qu'en raison de notre nature déchue et de la faute originelle.

L'*ad secundum* déclare que « les intestins ressusciteront comme les autres membres. Et ils seront pleins non pas de superfluités honteuses, mais de nobles humeurs ».

L'*ad tertium* dit que « les actes par lesquels nous méritons ne sont point, à proprement parler, les actes de la main ou du pied, mais de tout l'homme; de même que ce n'est pas à l'instrument qu'est attribuée l'opération de l'art, mais à l'artiste, comme au principe. Si donc le membre qui a été amputé avant

la pénitence, n'a point coopéré à l'homme dans l'état où ensuite il a mérité la gloire, cependant l'homme lui-même mérite d'être récompensé en tout ce qui est de lui, quand il sert Dieu selon tout ce qui est en lui ».

Tous les membres du corps humain, sans exception aucune, se retrouveront dans le corps de l'homme ressuscité. — Cela doit-il s'entendre aussi des parties infimes que sont en lui les cheveux et les ongles. C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si les cheveux et les ongles doivent ressusciter dans l'homme?

Trois objections veulent prouver que « les cheveux et les ongles ne ressusciteront pas dans l'homme ». — La première dit que « comme les cheveux et les ongles proviennent des superfluités de la nourriture, de même aussi l'urine, la sueur, et autres résidus de cette sorte. Or, ces autres résidus ne ressusciteront pas avec le corps. Donc ni les cheveux non plus et les ongles ». — La deuxième objection déclare que « parmi les autres superfluités qui proviennent de la nourriture, celle qui approche le plus à la vérité de la nature humaine est la semence qui est *le superflu dont on a besoin* (Aristote, *De la génération des animaux*, liv. I, ch. XVIII; cf. Première Partie, q. 119, art. 2). Or, la semence ne ressuscitera pas dans le corps de l'homme. Donc beaucoup moins encore ressusciteront les cheveux et les ongles ». — La troisième objection fait observer qu' « il n'est rien que l'âme raisonnable perfectionne qui ne soit perfectionné par l'âme sensible. Or, les cheveux et les ongles ne sont point perfectionnés par l'âme sensible ; car en eux et par eux *nous ne sentons pas*, comme il est dit au livre I *De l'âme* (ch. V, n. 9; de S. Th., leç. 12). Donc, puisque le corps humain ne ressuscite que parce qu'il est perfectionné par l'âme

raisonnable, il semble que les cheveux et les ongles ne ressusciteront pas ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier en appelle à ce qu' « il est dit, en saint Luc, ch. XXI (v. 18) : *Un cheveu de votre tête ne périra pas* ». — Le second argument fait remarquer que « les cheveux et les ongles sont donnés à l'homme comme ornement. Or, les corps des hommes, surtout ceux des élus, doivent ressusciter avec tous leurs ornements. Donc ils doivent ressusciter avec les cheveux ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « l'âme est au corps animé ce que l'art est à l'œuvre d'art; et aux parties du corps, ce que l'art est à ses instruments; d'où il vient aussi que le corps animé est appelé *organique* (Aristote, *De l'âme*, livre II, ch. I, n. 5, 6; de S. Th., leç I). Or, l'art use de certains instruments pour la réalisation de l'œuvre voulue, et ces instruments sont de la première intention de l'art. Il use aussi d'autres instruments pour la conservation des instruments principaux, et ceux-ci appartiennent à la seconde intention de l'art : c'est ainsi que l'art militaire use du glaive pour la guerre, et du fourreau pour la conservation du glaive. De même, aussi, dans les parties du corps animé, quelques-unes sont ordonnées à produire les opérations de l'âme, comme le cœur, le foie, les mains, les pieds; et quelques autres à la conservation des premières, comme les feuilles sont pour recouvrir les fruits. Et de même aussi, les cheveux et les ongles sont dans l'homme pour la préservation des autres parties. C'est pourquoi ils sont de la seconde intention du corps humain; non de la première. Et parce que l'homme ressuscitera dans toute la perfection de sa nature, à cause de cela les cheveux et les ongles ressusciteront en lui ».

L'*ad primum* fait observer que « les autres superfluités » dont parlait l'objection, « sont rejetées par la nature, comme ne servant à rien; et, aussi bien, elles n'appartiennent pas à la perfection du corps humain. Il en est autrement des superfluités que la nature se réserve pour la production des cheveux et des ongles dont elle a besoin pour la conservation des membres ».

L'*ad secundum* dit que « l'on n'a pas besoin de la semence

pour la perfection de l'individu, comme on a besoin des cheveux ; mais seulement pour la conservation de l'espèce ». Or, après la Résurrection, l'homme étant immortel et la propagation de l'espèce n'ayant plus à se produire, ce qui est ordonné exclusivement à cette propagation n'aura plus aucune raison d'être. Et voilà pourquoi la semence n'existera plus dans le corps humain.

L'*ad tertium* déclare que « les cheveux et les ongles se nourrissent et croissent ; et l'on voit, par là, qu'ils participent une certaine opération » vitale. « Chose qui ne pourrait pas être s'ils n'étaient des parties que l'âme perfectionne » ou anime « d'une certaine manière. Et parce que dans l'homme il n'est qu'une seule âme, qui est l'âme raisonnable, il est certain qu'ils sont perfectionnés » ou animés « par l'âme raisonnable, bien qu'ils n'en reçoivent pas cette perfection, d'aller jusqu'à participer l'opération du sens, pas plus que les os, d'ailleurs, dont il est certain qu'ils ressusciteront et qu'ils appartiennent à l'intégrité de l'individu » humain.

On aura remarqué la profondeur et la richesse de la doctrine exposée dans l'article que nous venons de lire. Et, une fois de plus, nous aurons pu nous convaincre de l'harmonie qui existe entre la philosophie d'Aristote sur le composé humain et les données de notre foi sur nos plus hautes destinées : harmonie qui ne se retrouve en aucune autre doctrine philosophique. C'est aussi bien pour cela que saint Thomas a choisi cette philosophie entre toutes pour la faire sienne et la mettre au service de la foi.

Le corps humain ressuscité aura tous ses membres, tous ses organes, sans exception aucune. Il aura même, selon qu'il convient à sa perfection individuelle, ces parties secondaires, moins nécessaires que les organes ou les membres, mais requises néanmoins pour l'achèvement de sa perfection et de sa beauté. — Faut-il en dire autant des humeurs qui sont maintenant en lui, telles que le sang, l'humeur pituitaire, la bile, l'humeur atrabilaire, et autres. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article III.

Si les humeurs dans le corps ressusciteront?

Trois objections veulent prouver que « les humeurs dans le corps ne ressusciteront pas ». — La première en appelle à ce que « dans la première Épître aux Corinthiens, ch. xv (v. 50), il est dit : *La chair et le sang ne posséderont pas le Royaume de Dieu.* Or, le sang est la principale des humeurs. Donc cette humeur ne ressuscitera pas dans les bienheureux qui posséderont le Royaume de Dieu. Et bien moins encore dans les autres ». — La deuxième objection fait observer que « les humeurs sont pour la réparation de ce qui se perd. Or, après la Résurrection, rien ne se perdra » dans le corps humain. « Donc le corps ne ressuscitera pas avec les humeurs. » — La troisième objection dit que « ce qui est en voie de génération, dans le corps humain, n'est pas encore perfectionné » ou informé « par l'âme raisonnable. Or, les humeurs sont encore en voie de génération : parce qu'elles sont chair et os en puissance » seulement, non en acte. « Donc elles ne sont pas perfectionnées par l'âme raisonnable. D'autre part, le corps humain n'a un ordre à la résurrection qu'en tant qu'il est perfectionné par l'âme raisonnable. Donc les humeurs en lui ne ressusciteront pas ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier déclare que « ce qui est de la constitution du corps humain ressuscitera en lui. Or, les humeurs sont de cette sorte; comme on le voit par saint Augustin », ou plutôt l'Anonyme auteur du livre *De l'esprit et de l'âme*, parmi les Œuvres de saint Augustin, ch. xv, où il est dit que « *le corps humain se compose de membres organiques, les organes de parties similaires, les parties similaires d'humeurs.* Donc les humeurs ressusciteront dans le corps ». — Le second argument rappelle que « notre résurrection sera conforme à la Résurrection du Christ (q. 76, art. 1). Or, dans le Christ, le sang est ressuscité; sans quoi maintenant le vin, par la transsubstantiation, ne se changerait pas en son sang dans le

sacrement de l'autel. Donc, en nous aussi, le sang ressuscitera. Et, par la même raison, les autres humeurs ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « tout ce qui appartient à l'intégrité de la nature humaine ressuscitera, sans exception, en celui qui ressuscitera, pour la raison qui a été donnée (art. 1, 2). Il suit de là qu'il faut que cette humeur du corps ressuscite, dans l'homme, qui appartient à son intégrité.

Or, il est dans l'homme trois sortes d'humeurs.

Il est une sorte d'humeurs qui s'éloigne de la perfection de l'individu en qui elle se trouve : ou parce qu'elle est en voie de corruption, et la nature la rejette, comme l'urine, la sueur, le pus et autres choses de ce genre; ou parce qu'elle est ordonnée par la nature à la conservation de l'espèce en un autre individu, soit par l'acte de la vertu générative, comme la semence, soit par l'acte de la vertu nutritive, comme le lait. Et aucune de ces humeurs ne ressuscitera, pour cette raison qu'aucune n'est de la perfection de l'individu qui ressuscitera.

Une deuxième sorte d'humeurs est celle qui n'est pas encore parvenue à la perfection dernière que la nature opère dans l'individu, mais qui s'y trouve ordonnée par la nature. Et cette humeur est double. L'une a une certaine forme déterminée selon laquelle elle est contenue parmi les parties du corps : comme le sang et les trois autres humeurs », humeur pituitaire, bile, et humeur atrabilaire, « que la nature a ordonnées aux membres qui en sont produits, lesquelles ont cependant certaines formes déterminées, comme aussi les autres parties du corps. Et c'est pourquoi elles ressusciteront avec les autres parties du corps. L'autre est en voie de passage d'une forme à une autre forme, savoir de la forme d'humeur à la forme de membre. Et celle-là ne ressuscitera pas. C'est qu'en effet, après la Résurrection, les parties du corps seront, chacune, stabilisées dans leurs formes et l'une ne passera pas en l'autre. A cause de cela, l'humeur qui est dans l'acte même de passer d'une forme en l'autre » ou dans l'acte même de la transformation « ne ressuscitera pas. Toutefois, cette humeur peut se prendre en un double état. Ou selon qu'elle est au commencement de la transformation; et on l'appelle *rosée* ; elle se

trouve dans les ouvertures des petites veines. Ou selon qu'elle est plus avancée dans le changement et qu'elle commence déjà à blanchir; et on l'appelle *cambium*. En aucun de ces deux états elle ne ressuscitera.

Le troisième genre d'humeurs est celle qui est déjà parvenue à la perfection dernière que la nature poursuit dans le corps de l'individu humain; elle est déjà blanche et incorporée aux membres. On l'appelle *gluten*. Et parce qu'elle est de la substance des membres, elle ressuscitera comme ressusciteront les autres membres ».

L'*ad primum* fait observer que « *la chair et le sang*, dans ces paroles de l'Apôtre, ne sont point pris pour la substance de la chair et du sang, mais pour les œuvres de chair et du sang qui sont les œuvres du péché ou les œuvres de la vie animale. — On peut dire aussi, selon que le dit saint Augustin dans l'épître *à Consentius* (ch. II), que *la chair et le sang* sont pris là pour la corruption qui maintenant domine dans la chair et le sang. Aussi bien est-il ajouté, dans les paroles de l'Apôtre : *ni la corruption ne possédera l'incorruption* ».

L'*ad secundum* dit que « comme les membres qui servent à la génération demeureront après la Résurrection pour l'intégrité de la nature humaine, non pour l'opération qui maintenant s'exerce par ces membres-là ; de même aussi les humeurs demeureront dans le corps, non pour restaurer ce qui se perdrait, mais pour constituer l'intégrité de la nature humaine et pour que soit montrée la vertu naturelle ».

L'*ad tertium* déclare que « comme les éléments sont en voie de génération par rapport aux mixtes, parce qu'ils constituent leur matière, et non qu'ils soient toujours dans l'état de passage dans le corps mixte ; de même aussi les humeurs dont il s'agit par rapport aux membres. Et, à cause de cela, comme les éléments, parmi les parties de l'univers, ont des formes déterminées, en raison desquelles ils font partie de la perfection de l'univers comme les corps mixtes; de même aussi les humeurs dont nous parlons appartiennent à la perfection du corps humain comme les autres parties, bien qu'elles ne parviennent pas à la perfection totale comme les autres parties ;

et, du reste, les éléments aussi n'ont pas des formes aussi parfaites que les mixtes. Or, de même que toutes les parties de l'univers reçoivent de Dieu la perfection, non au même degré, mais selon le mode propre à chacune d'elles; ainsi les humeurs sont perfectionnées, d'une certaine manière, par l'âme raisonnable, mais non pas cependant de la même manière que les parties plus parfaites ». On aura remarqué cette belle comparaison entre l'action de Dieu donnant à chaque partie de l'univers le degré de perfection qui doit être le sien pour la beauté de l'ensemble, et l'âme humaine ou raisonnable donnant à chaque partie du corps qu'elle informe le degré de perfection qui lui convient : avec cette différence évidemment, que Dieu n'est que la cause efficiente des parties de l'univers: tandis que l'âme humaine est la cause formelle universelle de tout ce qui constitue l'intégrité du corps humain.

Dans une nouvelle question, saint Thomas se demande si tout ce qui fut, dans le corps humain, de la vérité de la nature humaine, ressuscitera dans le corps ressuscité. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si tout ce qui fut, dans le corps humain, de la vérité de la nature humaine, ressuscitera dans le corps ressuscité?

Cinq objections veulent prouver que « tout ce qui fut, dans le corps, de la vérité de la nature humaine ne ressuscitera pas en lui ». — La première arguë de ce que « la nourriture se change en la vérité de la nature humaine. Or, quelquefois la chair de bœuf est prise comme nourriture. Si donc devait ressusciter tout ce qui fut de la vérité de la nature humaine, la chair de bœuf ressusciterait aussi. Ce qui ne convient pas ». — La deuxième objection fait observer que « la côte d'Adam fut de la vérité de la nature humaine en lui, comme l'est aussi notre côte en nous. Or, la côte d'Adam ne ressuscitera pas en lui, mais dans Ève ; sans quoi Ève ne ressusciterait pas,

elle qui a été formée de la côte d'Adam (*Genèse*, ch. II, v. 22). Donc ne ressuscitera pas, dans l'homme, tout ce qui fut de la vérité de la nature humaine ». — La troisième objection déclare qu' « il ne se peut pas qu'une même chose ressuscite en divers hommes. Or, il peut arriver que quelque chose fut de la vérité de la nature en divers hommes : comme si quelqu'un s'est nourri de chair humaine laquelle aura passé en sa substance. Donc ne ressuscitera pas, dans un sujet, tout ce qui fut de la vérité de la nature humaine en lui ». — La quatrième objection prévoit une réponse : « Si l'on dit que ce n'est pas tout ce qui est dans les chairs dont on se nourrit qui est de la vérité de la nature humaine, et qu'ainsi une partie pourra ressusciter dans l'un et une autre partie dans l'autre. Au contraire. De la vérité de la nature humaine paraît être surtout ce qui vient des parents. Or, si quelqu'un ne mangeant que de la chair humaine engendre un fils, il faut que ce que le fils tient du père ait appartenu à la chair d'autres hommes que son père a mangée; car *la semence est du superflu de l'aliment*, comme Aristote le prouve au livre *Des animaux* (*De la génération des animaux*, liv. I, ch. XVIII). Donc ce qui est de la vérité de la nature humaine en cet enfant fut aussi de la vérité de la nature humaine dans les autres hommes dont son père a mangé la chair ». — La cinquième objection prévoit encore une réponse : « Si l'on dit que ce qui était de la vérité de la nature humaine dans les hommes qui ont été mangés ne passe pas dans la semence, mais seulement ce qui s'y trouvait n'étant pas de la vérité de la nature humaine. Au contraire. Supposons que quelqu'un ne se nourrisse que d'embryons, dans lesquels il ne semble pas qu'il y ait rien qui ne soit de la vérité de la nature humaine, puisque tout ce qui s'y trouve vient des parents. Si donc le superflu de la nourriture se change en la semence, il faut que ce qui fut de la vérité de la nature humaine dans les embryons, lesquels aussi appartiennent à la résurrection après qu'ils ont reçu l'âme raisonnable, soit de la vérité de la nature humaine dans l'enfant né d'une telle semence. Et, ainsi, une même chose ne pouvant pas ressusciter en deux sujets divers, il ne se pourra pas qu'en chacun ressus-

cite tout ce qui fut de la vérité de la nature humaine en lui ». — Ces deux dernières objections paraîtront assez étranges. Mais saint Thomas les pose pour mettre en plus parfaite lumière la conclusion qu'il s'agit d'établir.

Des deux arguments *sed contra*, le premier dit que « tout ce qui fut de la vérité de la nature humaine fut perfectionné par l'âme raisonnable. Or, c'est par là que le corps humain a un ordre à la résurrection, qu'il a été perfectionné par l'âme raisonnable. Donc tout ce qui fut de la vérité de la nature humaine ressuscitera en chacun ». — Le second argument oppose que « si du corps de l'homme on enlève quelque chose qui est de la vérité de la nature humaine en lui, le corps de l'homme ne sera point parfait. Or, toute imperfection disparaîtra dans la résurrection; surtout pour les élus, auxquels il est promis, dans saint Luc, ch. XXI (v. 18), que *pas un cheveu de leur tête ne périra*. Donc tout ce qui fut de la vérité de la nature humaine ressuscitera dans l'homme ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « *toute chose est à l'être ce qu'elle est à la vérité*, comme il est dit au livre II des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 2; Did., liv. I, ch. I, n. 5), parce que cette chose-là est vraie qui est en réalité, quant à son acte d'être, ce qu'elle paraît à celui qui la connaît. Et, à cause de cela, Avicenne dit (*Métaphysique*, tr. VIII, ch. VI) que *la vérité de chaque chose est la propriété de son être tel qu'il lui a été fixé*. D'après cela, une chose sera dite être de la vérité de la nature humaine parce qu'elle appartiendra proprement à l'être de cette nature. Et c'est ce qui participe la forme de la nature humaine; comme on dit être or véritable ce qui a la vraie forme de l'or de laquelle vient l'être propre de l'or.

Afin donc de voir ce qui est de la vérité de la nature humaine, il faut savoir qu'à ce sujet, il est une triple opinion.

Quelques-uns, en effet, ont dit que rien ne commence nouvellement à être de la vérité de la nature humaine; mais tout ce qui appartient à la vérité de cette nature fut de la vérité de cette nature dans l'institution même de la nature humaine : et cela se multiplie de lui-même, de telle sorte que de là puisse être prise la semence dans le père d'où sera engendré le fils,

dans lequel cette partie venue du père est multipliée et parvient, par la croissance, à la quantité voulue; et ainsi de suite. Et c'est ainsi qu'a été multiplié tout le genre humain. Il suit de là que, selon cette opinion, tout ce qui provient de l'aliment, bien que cela paraisse avoir l'espèce de la chair et du sang, n'appartient cependant pas à la vérité de la nature humaine.

D'autres ont dit que quelque chose nouvellement s'ajoute à la vérité de la nature humaine par la transmutation naturelle de l'aliment dans le corps humain, si l'on considère la vérité de la nature humaine dans son espèce, à la conservation de laquelle est ordonné l'acte de la vertu générative. Mais, si l'on considère la vérité de la nature humaine dans l'individu, à la conservation et à la perfection de qui est ordonné l'acte de la vertu nutritive, il n'est pas ajouté quelque chose, par l'aliment, qui soit premièrement de la vérité de la nature humaine de cet individu, mais seulement secondairement. Ils disent, en effet, que la vérité de la nature humaine consiste premièrement et principalement dans l'humide radical d'où est venue la première constitution du genre humain; quant à ce qui se change de l'aliment en véritable chair et en véritable sang, cela n'est point principalement de la nécessité de la nature humaine de cet individu, mais secondairement : mais cela peut être principalement de la vérité de la nature humaine d'un autre individu qui s'engendre de la semence de celui-là. Car ils disent que la semence est du superflu de l'aliment : ou avec le mélange de quelque chose qui est premièrement de la vérité de la nature humaine en celui qui engendre, comme le disent quelques-uns; ou sans ce mélange, comme d'autres le disent. Et, ainsi, ce qui est l'humide de la nutrition en l'un devient l'humide radical en l'autre.

La troisième opinion (Aristote, *De l'âme*, liv. II, ch. IV, n. 13; de S. Th., lec. 9; Averroès, livre I *De la génération et de la corruption*, texte XXXVIII) est que quelque chose commence nouvellement à être principalement de la vérité de la nature humaine même en cet individu. Et cela parce que la distinction n'est pas telle, dans le corps humain, qu'une partie matérielle marquée demeure nécessairement pendant toute la vie; mais

chaque partie qu'on désigne déterminément se trouve indifférente en ceci qu'elle demeure toujours quant à ce qui est de l'espèce en elle, mais peut aller et venir quant à ce qui est en elle de la matière. Et, ainsi, l'humide de la nutrition ne se distingue pas de l'humide radical du côté du principe, de telle sorte que soit dit radical ce qui est engendré de la semence, et de nutrition ce qui est engendré de l'aliment; mais plutôt il se distingue du côté du terme, lequel est dit radical quand il parvient au terme de la génération par l'acte de la vertu générative ou aussi de la vertu nutritive, et de nutrition quand il n'est pas encore parvenu à ce terme mais se trouve en voie de nourrir.

Ces trois opinions », faisait remarquer saint Thomas, quand il écrivait le présent article au cours du Commentaire sur le quatrième livre des *Sentences*, « ont été reproduites et examinées plus pleinement au second livre des *Sentences*, distinction XXX (q. 2, art. 1). Et c'est pourquoi il n'y a pas à le répéter ici, si ce n'est pour autant que cela se rapporte au sujet actuel.

Il faut donc savoir que selon ces opinions l'on doit répondre diversement à la question posée.

La première opinion, par la voie de la multiplication qu'elle affirme, peut fournir la perfection de la nature humaine et quant au nombre des individus et quant à la quantité due à chacun d'eux en dehors de ce qui a été engendré ou produit par l'aliment, lequel aliment n'est ajouté que pour résister à la consomption que pourrait amener l'action de la chaleur naturelle; comme le plomb est ajouté à l'argent pour qu'il ne se consume point par liquéfaction. Il suit de là qu'à la résurrection où la nature humaine doit être rétablie dans sa perfection et où la chaleur naturelle n'agira point à l'effet de consumer l'humide naturel, il n'y aura aucune nécessité à ce que ressuscite dans l'homme quelque chose de ce qui est le produit de l'aliment, mais ressuscitera seulement ce qui fut de la vérité de la nature humaine de l'individu et parvint à la perfection requise comme nombre et comme grandeur par extraction et multiplication.

La deuxième opinion affirme que ce qui est ajouté par la nutrition est nécessaire à la perfection de l'individu et à la multiplication » des individus « qui se fait par la génération. Par suite, elle doit affirmer que quelque chose de ce qui est dû à la nutrition ressuscitera : non pas tout, cependant; mais seulement dans la mesure où le requerra la parfaite restauration de la nature humaine en tous ses individus. C'est pourquoi l'opinion dont il s'agit affirme que tout ce qui fut dans la substance de la semence ressuscitera en cet homme qui est né de cette semence, parce que cela appartient à ce qui est principalement de la vérité de la nature humaine en lui. Quant à ce qui est venu ensuite par la nutrition, cela ressuscitera qui sera nécessaire à la perfection de la quantité, mais non pas tout, parce que ce n'est qu'à ce titre que cela appartient à la vérité de la nature humaine, savoir pour autant que la nature le requiert en vue de la perfection de la quantité. Mais parce que cet humide de la nutrition va et vient ce sera rétabli dans cet ordre, que ce qui fut d'abord de la substance du corps humain sera rétabli tout entier, et ce qui est venu en second, en troisième lieu, et ainsi de suite, sera rétabli autant qu'il le faudra en vue de la quantité à réintégrer, pour deux raisons. D'abord, parce que ce qui est ainsi venu en plus a été amené pour réparer ce qui avait été perdu d'abord; et, par suite, cela n'appartient pas principalement à la vérité de la nature humaine comme ce qui avait précédé. Secondement, parce que l'adjonction de l'humide étranger à l'humide premier radical fait que le tout du nouveau mélange ne participe pas d'une manière aussi parfaite l'espèce comme la participait ce qui précédait. Aristote, au livre I *De la génération et de la corruption* (ch. IV, n. 18; de S. Th., leç. 17), apporte l'exemple du vin mélangé d'eau, laquelle eau débilite toujours plus le vin, au point qu'à la fin elle le rend aqueux. Ainsi, de même que la deuxième eau, bien qu'elle passe à l'espèce du vin, ne participe pas cependant d'une manière aussi parfaite l'espèce du vin, comme la première unie au vin; de même ce qui du second aliment se change en la chair n'atteint pas aussi parfaitement l'espèce de la chair que le premier aliment changé

tout d'abord. Et c'est pourquoi, cela n'appartient pas au même titre à la vérité de la nature humaine, ni à la résurrection. Par où l'on voit que l'opinion dont il s'agit affirme que ressuscitera tout ce qui appartient principalement à la vérité de la nature humaine principalement, mais non tout ce qui est de la vérité de la nature humaine secondairement.

La troisième opinion diffère en partie de la deuxième et en partie convient avec elle. Elle en diffère quant à ceci qu'elle affirme que tout ce qui est sous la forme des os et de la chair appartient à la nature humaine au même titre. C'est qu'en effet, elle ne distingue pas quelque chose de matériel déterminé qui demeure dans l'homme tout le temps de sa vie, appartenant de soi et premièrement à la vérité de la nature humaine; et quelque chose allant et venant, qui appartiendrait à la vérité de la nature humaine seulement pour la perfection de la quantité, non pour le premier être de l'espèce : comme le disait la deuxième opinion. Mais elle affirme que toutes les parties qui ne sont pas adjointes en dehors de l'intention de la nature appartiennent à la vérité de la nature humaine quant à ce qui est de l'espèce en elles, car de la sorte elles demeurent; mais non quant à ce qu'elles ont de matière, parce que de la sorte elles vont et viennent indifféremment : comme si nous entendions qu'il arrive dans les parties d'un même homme ce qui arrive dans la multitude totale d'une cité, où les individus sont enlevés de la multitude par la mort, d'autres succédant à leur place; et ainsi les parties de la multitude vont et viennent matériellement, et demeurent formellement, car aux mêmes offices et aux mêmes ordres que les premiers quittent d'autres sont substitués, de telle sorte que la république est dite demeurer numériquement une. Et, semblablement, aussi, tandis que certaines parties disparaissant d'autres sont rétablies dans la même forme et dans la même disposition, toutes les parties vont et viennent selon la matière mais demeurent selon l'espèce, néanmoins l'homme reste numériquement le même. »

Voilà donc en quoi la troisième opinion diffère de la deuxième. « Mais elle convient avec elle, parce qu'elle affirme que les parties qui viennent en second lieu n'atteignent pas aussi

parfaitement la vérité de l'espèce que celles qui étaient venues d'abord. Et c'est pourquoi la même chose que la deuxième opinion affirme ressusciter dans l'homme, la troisième l'affirme aussi; mais non pas entièrement pour la même raison. Elle affirme, en effet, que tout ce qui est venu de la semence ressucitera, non parce que cela appartiendrait à la vérité de la nature humaine à un autre titre que ce qui vient après, mais parce que cela participe d'une manière plus parfaite la vérité de l'espèce : ordre que la deuxième opinion admettait pour ce qui vient ensuite par voie d'alimentation ; et en cela les deux opinions conviennent ».

L'*ad primum* déclare que « la chose naturelle n'est pas ce qu'elle est en raison de sa matière, mais ce qu'elle est en raison de sa forme. Par suite, bien que cette partie de matière qui fut autrefois sous la forme de chair bovine ressuscite dans l'homme sous la forme de chair humaine, il n'en résulte pas que ressuscite la chair du bœuf, mais la chair de l'homme. Sans cela, on pourrait de même conclure que ressusciterait le limon d'où a été formé le corps d'Adam. — Toutefois, la première opinion concède cette objection ».

L'*ad secundum* dit que « cette côte ne fut pas en Adam de la perfection de l'individu, mais ordonnée à la multiplication de l'espèce. Aussi bien, elle ne ressuscitera pas en Adam, mais dans Ève; comme la semence ne ressuscitera pas en celui qui engendre, mais en celui qui est engendré ».

L'*ad tertium* fait observer que « selon la première opinion, il est facile de répondre à l'objection. Car les chairs mangées ne sont jamais de la vérité de la nature humaine en celui qui les a mangées; elles furent de la vérité de la nature humaine en celui dont les chairs ont été mangées. Et, par suite, elles ressusciteront dans le premier; non dans le second. — Mais selon la deuxième et troisième opinion, la chose ressuscitera en celui en qui elle a davantage approché de la participation parfaite de la vertu de l'espèce. Et si elle a approché également de cette perfection dans l'un et dans l'autre, elle ressuscitera en celui en qui elle aura été d'abord ; parce que c'est en lui qu'elle aura eu d'abord l'ordre à la résurrection par l'union à l'âme

raisonnable de cet homme. Et c'est pourquoi, si dans les chairs mangées se sera trouvée quelque superfluité qui n'appartînt pas à la vérité de la nature humaine dans le premier, cela pourra ressusciter dans le second. Sans quoi, ce qui appartenait à la résurrection dans le premier, ressuscitera en lui et non pas dans le second; mais, à sa place, serait pris ou quelque chose de ce qui dans les autres aliments s'est changé en la chair du second, ou, s'il n'avait jamais eu d'autre nourriture que de la chair humaine, la vertu divine suppléerait de par ailleurs ce qui serait requis pour la perfection de la quantité : comme, du reste, elle suppléera en ceux qui meurent avant l'âge parfait. En cela, d'ailleurs, il n'est aucunement préjudicié à l'identité numérique; pas plus que n'est préjudicié à cette identité par le fait que les parties, en ce qui est matériel vont et viennent », se succédant continuellement au cours de la vie présente.

L'*ad quartum* dit que « selon la première opinion, il est facile de résoudre l'objection. Elle pose, en effet, que la semence n'est pas du superflu de l'aliment. Et, par suite, les chairs mangées ne passent pas dans la semence d'où l'enfant est engendré. — Mais selon les deux autres opinions, il faut dire qu'il n'est pas possible que tout ce qui fut dans les chairs mangées se change en la semence; car c'est après une grande dépuration de la nourriture que l'on parvient à la cuisson de la semence qui est le superflu du dernier aliment. Quant à ce qui, dans les chairs mangées, se change en la semence, cela appartient davantage à la vérité de la nature humaine en celui qui naît de la semence qu'en celui dont les chairs ont amené la génération de la semence. Et c'est pourquoi, selon la règle donnée plus haut (*ad 3*), ce qui a été changé en la semence ressuscitera en celui qui est né de la semence; mais le reste de la matière ressuscitera en celui dont les chairs mangées ont fourni la semence ».

L'*ad quintum* déclare que « les embryons n'appartiennent pas à la résurrection avant l'animation par l'âme raisonnable. Et, dans cet état, déjà est advenu un nombreux surcroît de substance alimentaire dont l'enfant se nourrit dans le sein de sa mère, en plus de la substance de la semence. Par consé-

quent, si quelqu'un se nourrissait d'embryons et que le superflu de cet aliment engendrât quelque autre, ce qui serait dans la substance de la semence ressusciterait en celui qui est engendré de cette semence, à moins que n'y fût contenu quelque chose qui aurait été de la substance des semences en ceux dont les chairs mangées auraient amené cette semence, car cela ressusciterait dans le premier, non dans le second. Mais le reste des chairs mangées qui ne se serait pas changé en la semence ressusciterait dans le premier, la puissance divine suppléant dans l'un et dans l'autre ce qui manquerait. — La première opinion n'est pas embarrassée par cette objection ; car elle ne fait pas de la semence le superflu de l'aliment. Mais il y a contre elle beaucoup d'autres objections, comme il a été vu au second livre, distinction XXX (q. 1, art. 1) ».

Nous n'avons certes pas à reproduire ici ces objections, comme le faisait remarquer saint Thomas lui-même au cours de l'article que nous venons de lire. Il pourra même paraître à quelques-uns que le saint Docteur a appuyé beaucoup sur la discussion du présent article. Mais cette discussion a pour avantage de montrer que la vérité de la résurrection, pour chacun de ceux qui ressusciteront, ne saurait être compromise par rien, quelque étranges que puissent être les circonstances ou les suppositions relatives aux changements survenus dans le corps des divers êtres humains ayant vécu sur cette terre. Un point surtout doit être retenu. C'est celui qui marquait que les changements matériels survenus dans le corps humain, en ce qui est du va et vient des éléments qui le composent et qui se renouvellent sans cesse, n'a aucune importance au point de vue de l'identité, même numérique, du corps humain dans la résurrection. Pourvu que les parties demeurent les mêmes selon l'espèce ou en fonction de l'âme qui les informe, il n'importe en rien qu'elles se renouvellent indéfiniment en ce qui est de la matière : l'identité numérique de l'être humain est parfaitement conservée. C'est, du reste, ce que saint Thomas va lui-même dégager d'une façon expresse dans l'article qui suit.

Article V.

Si tout ce qui fut matériellement dans les membres de l'homme ressuscitera intégralement.

Trois objections veulent prouver que « tout ce qui fut matériellement dans les membres de l'homme ressuscitera intégralement ». — La première dit que « les cheveux semblent moins appartenir à la résurrection que les autres membres. Or, tout ce qui fut dans les cheveux, tout cela ressuscitera, sinon dans les cheveux, au moins dans les autres parties du corps; comme le dit saint Augustin dans la lettre » du texte des *Sentences*. « Donc à bien plus forte raison tout ce qui fut matériellement dans les autres membres ressuscitera ». — La deuxième objection fait observer que « comme les parties de la chair en ce qui est de l'espèce sont perfectionnées par l'âme raisonnable, ainsi les parties selon la matière. Or, le corps humain a un ordre à la résurrection du fait qu'il a été perfectionné par l'âme raisonnable. Donc non seulement les parties selon l'espèce mais encore toutes les parties selon la matière ressusciteront ». — La troisième objection déclare que « la totalité convient au corps du côté où lui convient la division en parties. Or, la division en parties convient au corps selon la matière dont la disposition est la quantité sujet de la division. Donc aussi la totalité du corps se considère selon les parties de la matière. Si donc toutes les parties de la matière ne ressuscitent pas, tout le corps ne ressuscitera pas. Ce qui est un inconvénient ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier oppose que « les parties selon la matière ne demeurent pas dans le corps, mais vont et viennent; comme on le voit par ce qui est dit dans le livre I *De la génération et de la corruption* (ch. v, n. 14, 15; de S. Th., leç. 15). Si donc toutes les parties de la matière ressuscitaient, ou le corps de celui qui ressuscitera serait d'une densité extrême, ou il serait d'une étendue énorme ». — Le

second argument fait remarquer que « tout ce qui est de la vérité de la nature humaine en un homme peut être, dans sa totalité, partie de la matière en un autre homme qui se nourrirait de ses chairs. Si donc toutes les parties selon la matière ressuscitent en quelqu'un, il s'ensuivra que ressuscitera en l'un ce qui fut de la vérité de la nature humaine en un autre. Ce qui est un inconvénient ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « ce qui est dans l'homme matériellement n'a un ordre à la résurrection que si cela appartient à la vérité de la nature humaine; car c'est à ce titre que cela dit un ordre à l'âme raisonnable » laquelle est la raison propre de tout ce qui dit un ordre à la résurrection. « Or, tout ce qui est dans l'homme matériellement appartient à la vérité de la nature humaine quant à ce qu'il a de l'espèce; mais non plus la totalité de la matière : car toute la matière qui fut dans l'homme du commencement de sa vie jusqu'à la fin excéderait la quantité due à l'espèce; comme le dit la troisième opinion », rapportée à l'article précédent, « laquelle », déclare ici saint Thomas, « me paraît la plus probable parmi les trois. Et c'est pourquoi tout ce qui est dans l'homme ressuscitera si l'on considère la totalité de l'espèce qui se prend selon la quantité, la figure, la disposition et l'ordre des parties; mais tout ne ressuscitera pas, si l'on considère la totalité de la matière. — La deuxième et la première opinion n'usent pas de cette distinction; mais distinguent entre les parties dont chacune a l'espèce et la matière. Les deux opinions conviennent en ceci que l'une et l'autre dit que tout ce qui a été engendré de la semence ressuscitera même selon la totalité de la matière. Elles diffèrent en ceci que de ce qui est le produit de l'aliment, rien ne ressuscitera, d'après la première opinion; et, d'après la deuxième, quelque chose ressuscitera, mais non pas tout, comme on le voit par ce qui a été dit » (à l'article précédent).

On aura remarqué, au sujet de ces trois opinions comparées entre elles, le mot de saint Thomas dit ici dans l'article que nous venons de lire. La troisième opinion avait nettement ses préférences. Il est à croire que s'il avait rédigé, dans la suite

de la *Somme théologique*, le présent point de doctrine, il aurait plus encore insisté dans ce sens et n'aurait fait que signaler les deux premières opinions.

L'*ad primum* déclare que « comme tout ce qui est dans les autres parties du corps ressuscitera, si l'on considère la totalité de l'espèce, mais non si l'on considère la totalité de la matière; de même aussi pour les cheveux » : ils ressusciteront avec la longueur, la couleur, la forme qui doivent être les leurs selon qu'il convient à la nature humaine en tel individu ; mais tout ce qui fut cheveu de tel individu au cours de sa vie ne ressuscitera pas. « Et, en effet, dans les autres parties, quelque chose provient de la nourriture qui fait la croissance : et ceci est compté comme une autre partie, à considérer la totalité de l'espèce, attendu qu'il a une autre place et une autre disposition dans le corps et qu'il se trouve sous d'autres parties de la dimension. Quelque chose aussi provient de la nourriture qui ne fait pas la croissance, mais va à restaurer ce qui a été perdu, par la nutrition : et ceci n'est pas tenu pour une autre partie du tout considéré selon l'espèce, car il n'a pas une autre place ou une autre disposition dans le corps en dehors de la place qu'avait la partie disparue; bien qu'on puisse le tenir pour une autre partie, à considérer la totalité de la matière. Et il en est de même des cheveux ». — Nous dirons donc, au sujet du texte de saint Augustin cité par l'objection, que « saint Augustin parle des cheveux coupés qui constituaient des parties relatives à la croissance », de telle sorte qu'une fois enlevées, les cheveux n'avaient plus la longueur requise par l'espèce humaine en tel individu. « Et, par suite, il faut que ces cheveux ressuscitent : non pas cependant selon la quantité des cheveux » coupés au cours de toute une vie, « car ce serait une quantité indue », ne convenant plus à l'espèce humaine en tel individu; « mais », peut-être, s'il était besoin, « en d'autres parties » comme matière de ces autres parties, « selon que la divine providence le jugera nécessaire. — Peut-être parle-t-il aussi du cas où cette matière manquerait à d'autres parties. Dans ce cas, en effet, ce défaut pourrait être suppléé par ce qu'il y aurait de superflu dans les cheveux ». Mais toujours est-il que, pour

chaque individu, à considérer ses propres cheveux, il n'y aura jamais, comme matière, à la résurrection, que ce qui est requis pour la perfection des cheveux par l'espèce humaine en tel et tel individu.

L'*ad secundum* dit que « selon la troisième opinion, les parties sont les mêmes selon l'espèce et selon la matière. Aristote, en effet, n'use pas de cette distinction, au livre I *De la génération et de la corruption* (cf. 1er arg. *sed contra*), pour distinguer les diverses parties, mais pour montrer que les mêmes parties peuvent se considérer et selon l'espèce, quant à ce qui est de l'espèce et de la forme en elles, et selon la matière, quant à ce qui est soumis à la forme et à l'espèce. Or, il est certain que la matière de la chair ne dit un ordre à l'âme raisonnable qu'en tant qu'elle est sous telle forme. Il s'ensuit qu'en raison d'elle, elle dit ordre à la résurrection. — Mais la première et la deuxième opinion, qui disent autres les parties qui sont selon l'espèce et autres celles qui sont selon la matière, affirment que l'âme, quoiqu'elle perfectionne les unes et les autres, perfectionne cependant les parties selon la matière par l'entremise des parties selon l'espèce. Et c'est pourquoi elles n'ont pas également ordre à la résurrection ».

L'*ad tertium* répond que « dans la matière des êtres qui s'engendrent et se corrompent il faut concevoir des dimensions non terminées avant la réception de la forme substantielle. Et c'est pourquoi la division qui est selon ces sortes de dimensions appartient en propre à la matière. Mais la quantité complète et terminée advient à la matière après la forme substantielle. Il suit de là que la division qui se fait selon les dimensions terminées regarde l'espèce; surtout quand à la raison de l'espèce appartient la position determinée des parties, comme il arrive dans le corps humain ». — On remarquera, de nouveau, cette doctrine mentionnée ici encore par saint Thomas, des dimensions non terminées attribuées à la matière en elle-même avant la venue de la forme substantielle. Et, à ce sujet, comme nous l'avions déjà signalé, il sera intéressant de relire l'opuscule *De la nature de la matière et des dimensions non terminées*.

Tous les hommes ressusciteront dans l'intégrité de leur corps. Il n'est rien de ce qui aura été dans le corps d'un être humain vivant sur cette terre, comme faisant partie de ce que requiert la perfection du corps humain selon son être spécifique en chaque individu, qui ne se retrouve, lors de la résurrection, dans le corps reconstitué : avec ceci que Dieu lui-même suppléera, par sa toute-puissance, à ce qui aurait pu manquer, sur cette terre, comme parties de matière, en tel ou tel corps pour qu'il atteigne son plein et parfait développement spécifique dans l'individu. Il n'est d'ailleurs pas nécessaire que tout ce qui aura été, comme parties de matière, dans un corps humain vivant sur cette terre, se retrouve en lui quand il ressuscitera. Ce ne sont point les parties de matière comme telles ou prises en elles-mêmes qui constituent l'intégrité du corps humain ; c'est leur rapport au tout ou à l'ensemble commandé par la forme qu'est l'âme humaine. Pourvu que ce rapport soit rétabli, il n'importe que les parties de matière qui s'y trouveront comprises soient telles ou telles ; puisque aussi bien, même au cours de la vie présente, l'homme restant identique à lui-même dans son intégrité, les parties de matières qui peuvent se trouver en lui et constituer cette intégrité sont dans un va et vient incessant.

Nous devons maintenant nous occuper de la qualité de ceux qui ressusciteront, à les considérer toujours en général ou selon qu'il conviendra à tous, sans distinguer encore entre les bons et les méchants. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LXXXI

DE LA QUALITÉ DE CEUX QUI RESSUSCITERONT

Cette question comprend quatre articles :

1° Si tous ressusciteront à l'âge de la jeunesse?
2° S'ils ressusciteront de même stature?
3° Si tous ressusciteront dans le même sexe?
4° S'ils ressusciteront dans la vie animale?

Ces quatre articles sont les quatre sous-questions de l'article 3 de la question I, distinction XLIV.

Article Premier.

Si tous doivent ressusciter dans le même âge, c'est-à-dire dans celui de la jeunesse?

Trois objections veulent prouver que « tous ne ressusciteront pas dans le même âge, c'est-à-dire dans celui de la jeunesse ». — La première arguë de ce que « Dieu, à ceux qui ressusciteront, surtout aux bienheureux, n'enlèvera rien de ce qui appartient à la perfection de l'homme. Or, l'âge appartient à la perfection de l'homme, la vieillesse étant l'*âge vénérable* (*Sagesse*, ch. IV, v. 8, 9). Donc les vieillards ne ressusciteront pas dans l'âge de la jeunesse ». — La deuxième objection fait observer que « l'âge se compte selon la mesure du temps passé. Or, il est impossible que le temps qui est passé ne soit point passé. Donc il est impossible que ceux qui furent d'un âge plus avancé reviennent à l'état juvénile ». — La troisième objection dit que « ce qui fut davantage de la vérité de la nature

humaine en chacun, ressuscitera surtout en tous ceux qui ressusciteront. Or, plus une chose aura été en premier dans l'homme, plus, semble-t-il, cette chose aura appartenu à la vérité de la nature humaine; car, à la fin, parce que la vérité de l'espèce s'affaiblit, on compare le corps humain au vin mêlé d'eau et devenu aqueux, comme on le voit par Aristote, au livre I *De la génération et de la corruption* (ch. x, n. 9). Donc, si tous doivent ressusciter dans le même âge, il convient mieux qu'ils ressuscitent dans l'âge de l'enfance et non dans celui de la jeunesse ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier oppose qu' « il est dit, *aux Éphésiens*, ch. IV (v. 13) : *Jusqu'à ce que nous arrivions tous à l'homme parfait, à la mesure de l'âge de la plénitude du Christ*. Or, le Christ ressuscita dans l'âge de la jeunesse » ou l'âge parfait, « qui commence », pour l'homme « vers l'âge de 30 ans, comme le dit saint Augustin (*De la Cité de Dieu*, liv. XXII, ch. XV). Donc les autres aussi », s'il s'agit des hommes, « ressusciteront dans l'âge de la jeunesse », qui est l'âge de 30 ans. Pour la femme, l'âge parfait doit s'entendre d'une dizaine d'années plus tôt; et c'est l'âge de 18 ans, 20 ans. On sait que l'aspect de cet âge est celui que présentait, à Bernadette, la Vierge Immaculée, lors des apparitions de Lourdes. — Le second argument en appelle à ce que « l'homme ressuscitera dans la plus grande perfection de sa nature. Or, la nature humaine a son état le plus parfait dans l'âge de la jeunesse. Donc c'est dans cet âge que tous ressusciteront », à la seule différence que cet âge ne sera pas le même pour les hommes et pour les femmes, comme nous le faisions remarquer tout à l'heure.

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « l'homme ressuscitera sans aucun défaut de la nature humaine; parce que, de même que Dieu constitua la nature humaine sans défaut, ainsi la réparera-t-il sans défaut. Or, c'est d'une double manière que la nature humaine est en défaut : d'abord, parce qu'elle n'a pas encore atteint sa perfection dernière; ensuite, parce qu'elle s'est éloignée déjà de cette perfection. De la première manière, elle est en défaut dans les enfants; de la

deuxième manière, dans les vieillards. Et c'est pourquoi dans les uns et dans les autres la nature humaine sera ramenée, par la résurrection, à l'état de sa perfection dernière qui est dans l'âge de la jeunesse où le mouvement de croissance est terminé et où commence le mouvement de décroissance ». Il est manifeste que « l'âge de la jeunesse » dont parle ici saint Thomas est l'âge de plein et parfait développement physique de l'être humain, quand il n'acquiert plus rien dans l'ordre de la perfection et qu'au contraire il commencerait plutôt à perdre : tel est, nous l'avons déjà dit, pour l'homme, l'âge de 30 ans; et, pour la femme, l'âge de 18 ou 20 ans.

L'*ad primum* fait observer que « l'âge de la vieillesse a le respect, non en raison de la condition du corps qui est plutôt en défaut, mais à cause de la sagesse de l'âme, qui est supposée s'y trouver par l'ancienneté du temps. Et c'est pourquoi, dans les élus, demeurera le respect de la vieillesse, à cause de la plénitude de la sagesse divine qui sera en eux; mais ne demeurera pas le défaut de la vieillesse », qui est la faiblesse ou l'imperfection du corps.

L'*ad secundum* déclare que « nous ne parlons pas de l'âge quant au nombre des années, mais quant à l'état que les années amènent dans le corps humain. Et, aussi bien, Adam est dit avoir été formé dans l'âge de la jeunesse en raison de cette condition du corps, qu'il eut au premier jour de sa formation ». Il eut donc l'âge de la jeunesse sans avoir vécu les années qui précèdent cet âge. « Par où l'on voit que l'objection » n'a pas de portée et « ne s'applique pas dans la question actuelle ».

L'*ad tertium* répond que « la vertu de l'espèce est dite être plus parfaite dans l'enfant que dans le jeune homme, quant à l'efficacité d'action qui change l'aliment, d'une certaine manière; comme, du reste, elle est plus parfaite dans la semence que dans l'homme fait. Mais, dans les jeunes gens, elle est plus parfaite quant au terme du développement. Et c'est pourquoi ce qui aura le plus appartenu à la vérité de la nature sera ramené à cette perfection que la nature a dans l'âge de la jeunesse; et non à celle qu'elle a dans l'âge de

l'enfance, où les humeurs ne sont pas encore parvenues à leur dernière propriété ».

Tous les êtres humains ressusciteront dans l'état de nature parfaite, état qui est celui de la nature humaine quand elle a atteint le plein et parfait développement de la jeunesse. La nature humaine telle qu'elle existe dans le jeune homme ou dans la jeune fille au temps où s'épanouit dans toute sa beauté la fleur de leur jeunesse se retrouvera dans la personne de tous ceux qui ressusciteront. — Tous ceux qui ressusciteront seront-ils de même taille, de même stature? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si tous doivent ressusciter de même taille?

Trois objections veulent prouver que « tous ressusciteront de même taille ». — La première fait observer que « comme l'homme est mesuré par la quantité dimensive, ainsi il est mesuré par la quantité de la durée. Or, la quantité de la durée, en tous, sera ramenée à la même mesure; car tous ressusciteront dans le même âge », ainsi qu'il a été dit (art. précéd.). « Donc la quantité de la dimension, en tous, sera ramenée à la même mesure, de telle sorte que tous ressusciteront dans la même stature » ou de même taille. — La deuxième objection en appelle à ce que « Aristote dit, au livre II *De l'âme* (ch. IV, n. 8; de S. Th., leç. 8), que tous les êtres qui appartiennent à la nature » ou au monde physique, « ont un terme ou une mesure de grandeur et de croissance. Or, ce terme vient de la vertu de la forme à laquelle doit convenir la quantité comme aussi tous les autres accidents. Donc, puisque tous les hommes ont la même forme spécifique, en tous doit se trouver, du côté de la matière, la même mesure de quantité, à moins qu'il y ait erreur. D'autre part, l'erreur de la nature sera corrigée dans la résurrection. Donc tous ressusciteront dans la même stature ».

— La troisième objection dit que « la quantité du sujet qui ressuscitera ne pourra pas être proportionnée à la vertu naturelle qui forma premièrement le corps; sans quoi, ceux qui ne purent pas être conduits à une plus grande quantité par la vertu de la nature, ne ressusciteraient jamais dans une quantité plus grande; ce qui est faux. Donc il est nécessaire que cette quantité soit proportionnée à la vertu qui reconstituera le corps humain par la résurrection et à la matière d'où il sera refait. La vertu qui reconstituera tous les corps sera numériquement la même, savoir la vertu divine; et toutes les cendres d'où seront refaits les corps humains sont dans une égale relation au fait de recevoir l'action de cette vertu. Donc la résurrection de tous les hommes se terminera à la même quantité. Et, ainsi, revient la même conclusion que tout à l'heure », savoir que tous les hommes ressusciteront dans la même stature et auront la même taille.

Des deux arguments *sed contra*, le premier note que « la quantité naturelle suit la nature de chaque individu. Or, dans la résurrection, la nature de l'individu ne variera point. Donc, non plus, sa quantité naturelle. Et parce que la quantité naturelle de tous les hommes n'est pas la même, il s'ensuit que tous ne ressusciteront pas dans la même stature ». — Le second argument déclare que « la nature humaine par la résurrection sera refaite pour la gloire ou pour le châtiment. Or la quantité de la gloire ou de la peine ne sera pas la même en tous ceux qui ressusciteront. Donc la quantité de la nature ne sera pas, non plus, la même ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « dans la résurrection, la nature humaine ne sera pas seulement rétablie quant à l'identité spécifique; elle le sera aussi quant à l'identité numérique. Et, par suite, dans la résurrection il ne faut pas seulement regarder ce qui convient à la nature de l'espèce; il faut regarder aussi ce qui convient à la nature de l'individu. La nature de l'espèce a une certaine quantité qu'elle ne dépasse pas et en deçà de laquelle elle ne demeure pas sans qu'il y ait erreur » dans l'opération de la nature : « toutefois, cette quantité a certains degrés de latitude et ne doit pas se

prendre selon une mesure déterminée. Chaque individu, dans l'espèce humaine, atteint, entre les degrés extrêmes de cette latitude, un certain degré de quantité qui convient à la nature de l'individu; et il parvient à cette quantité au terme de sa croissance, s'il n'y a pas eu quelque erreur dans l'opération de la nature qui ait fait ajouter ou supprimer quelque chose à cette quantité. La mesure de cette quantité se prend selon la proportion de la chaleur qui dilate et de l'humide qui est dilaté. Leur vertu n'est pas la même en tous. Et c'est pourquoi tous ne ressusciteront pas dans la même quantité. Mais chacun ressuscitera dans cette quantité qu'il aurait eu au terme de sa croissance, si la nature n'avait excédé ou ne s'était trouvée en défaut. Ce qui aura été de trop ou qui aura manqué sera supprimé ou ajouté par la puissance divine ».

L'*ad primum* rappelle qu' « il ressort de ce qui a été déjà dit (art. précéd., *ad* 2), qui si tous sont dits ressusciter dans le même âge, cela ne veut pas dire que convienne à tous une même quantité de durée; mais qu'en tous sera le même état de perfection. Et cet état peut être sauvegardé en une quantité grande et en une quantité petite ». Il suit de là que même en n'étant pas tous de même taille, tous seront d'une taille parfaite, la taille de chacun étant ce qu'elle doit être selon la nature individuelle d'un chacun.

L'*ad secundum* fait observer que « la quantité de l'individu ne répond pas seulement à la forme de l'espèce, mais aussi à la nature de l'individu », prise avec toutes ses notes individuantes.

L'*ad tertium* répond que « la quantité de celui qui ressuscite n'est pas proportionnée à la vertu qui rétablit, car cette vertu n'est pas de la nature du corps; ni, pour tous, selon l'état qui est le leur avant la résurrection ; mais à la nature que l'individu avait d'abord. Toutefois, si la vertu qui formait le corps n'avait pas pu, en raison de quelque défaut, conduire à la quantité voulue qui convient à l'espèce, la vertu divine suppléera, dans la résurrection, ce qui aura manqué : comme la chose est évidente pour les nains », lesquels, manifestement, ne ressusciteront pas à l'état de nains, mais à l'état d'hommes

parfaits. « Et la raison est la même pour ceux qui auront été d'une grandeur démesurée, au delà que ce qui est dû à la nature ».

La stature ou la taille des ressuscités ne sera pas la même en tous; mais, en tous, elle sera ce qui convient au parfait développement de la nature humaine en chacun. — Faut-il dire que tous les ressuscités seront de même sexe, c'est-à-dire de sexe viril? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article III.

Si tous doivent ressusciter dans le sexe viril?

Trois objections veulent prouver que « tous doivent ressusciter dans le sexe viril ». — La première arguë de ce qu' « il est dit, *aux Éphésiens*, ch. IV (v. 13), que *nous accourrons tous en l'homme parfait*. Donc il n'y aura là que le sexe viril ». — La deuxième objection déclare que « dans le siècle à venir, *toute supériorité cessera*, comme le dit la Glose, dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XV (v. 24). Or, la femme est soumise à l'homme dans l'ordre naturel. Donc les femmes ne ressusciteront pas dans le sexe féminin, mais dans le sexe viril ». — La troisième objection dit que « ce qui est par occasion et amené en dehors de l'intention de la nature ne ressuscitera pas; parce que, dans la résurrection, toute erreur disparaîtra. Or, le sexe féminin est amené en dehors de l'intention de la nature par un défaut dans la vertu formative qui est celle de la semence, laquelle ne peut pas conduire la matière du produit de la conception à la perfection virile; ce qui fait dire à Aristote, dans le livre XVI *Des animaux* (*De la génération des animaux*, liv. II, ch. III), que la femme est *un mâle manqué*. Donc le sexe féminin ne ressuscitera pas ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier invoque l'autorité de « saint Augustin, au livre XXII de la *Cité de Dieu*, ch. XVII », où il est « dit : *Ceux-là semblent d'un meilleur avis qui ne doutent pas que l'un et l'autre sexe ne ressuscitent.* » — Le second argument dit que « Dieu rétablira, en la résurrec-

tion, ce qu'Il a fait dans l'homme quand Il le constitua d'abord. Or, Dieu fit la femme d'une côte d'Adam, comme on le voit dans la *Genèse*, ch. II (v. 22). Donc Lui-même rétablira le sexe féminin dans la résurrection ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme, si l'on considère la nature de l'individu, aux divers hommes est due une quantité diverse; de même, étant considérée la nature de l'individu, aux divers êtres humains est dû un sexe divers. Cette diversité, du reste, convient aussi à la perfection de l'espèce, dont les degrés divers sont réalisés par la diversité qui a été dite du sexe et de la quantité. Et c'est pourquoi, de même que les hommes ressusciteront dans des statures diverses; de même, en des sexes divers. Et bien qu'il y ait la diversité des sexes, toutefois le fait de se voir mutuellement n'engendrera pas la confusion ou la honte; parce que n'existera plus la passion qui incite aux actes honteux d'où provient la confusion ou la honte ». Il en sera, de nouveau, et bien plus parfaitement encore, comme il en était dans l'état d'innocence où Adam et Ève étaient nus et ne rougissaient pas de cette nudité (*Genèse*, ch. II, v. 25).

L'*ad primum* explique le texte que citait l'objection. « Tous sont dits venir au-devant du Christ *dans l'homme parfait*, non en raison du sexe viril, mais à cause de la vertu de l'âme ou de l'esprit, qui se trouvera en tous, et dans les hommes et dans les femmes ».

L'*ad secundum* fait remarquer que « la femme est soumise à l'homme pour la faiblesse de la nature et quant à la vigueur de l'esprit et quant à la force du corps. Mais, après la résurrection, il n'y aura pas de différence en cela selon la diversité des sexes, mais plutôt selon la diversité des mérites. Et c'est pourquoi la raison ne suit pas ».

L'*ad tertium* déclare que « si la génération de la femme est en dehors de l'intention de la nature particulière, elle est cependant de l'intention de la nature universelle qui pour la perfection de l'espèce humaine requiert l'un et l'autre sexe ». Et, d'ailleurs, le sexe n'impliquera aucun défaut dans la résurrection; comme on le voit par ce qui a été dit.

Les hommes et les femmes ressusciteront dans la diversité des sexes, tels qu'ils auront vécu sur cette terre, sans qu'une telle diversité implique aucune imperfection ou aucune diminution de la part du sexe féminin. — Un dernier point reste à examiner; et c'est celui de savoir si, pour les ressuscités, continuera d'exister le mode de vie qui est celui des hommes sur cette terre, alors qu'ils vaquent aux actes de la vie nutritive ou aux actes de la génération. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article IV.

Si on ressuscitera dans la vie animale, vaquant aux actes de la nutrition et de la génération ?

Quatre objections veulent prouver qu' « on ressuscitera dans la vie animale, de telle sorte qu'on vaquera aux actes de la nutrition et de la génération ». — La première dit que « notre résurrection sera conforme à la résurrection du Christ. Or, nous lisons du Christ, après la résurrection, qu'Il mangea; comme on le voit en saint Jean, chapitre dernier (v. 12), et en saint Luc, chapitre dernier (v. 43). Donc les hommes, aussi, après la résurrection, mangeront. Et, pour la même raison, ils engendreront ». — La deuxième objection fait observer que « la distinction des sexes est ordonnée à la génération; et, semblablement, les organes qui servent à la vertu nutritive sont ordonnés à l'acte de manger. Or, l'homme ressuscitera avec ces membres et ces organes. Donc il usera des actes de la vertu nutritive et de la vertu générative ». — La troisième objection rappelle que « tout l'homme est béatifié et selon l'âme et selon le corps. Or, la béatitude, ou la félicité, d'après Aristote (*Éthique*, liv. I, ch. VII, n. 15; XIII, n. 1; de S. Th., leç. 10, 19), consiste dans l'opération parfaite. Il faut donc que toutes les puissances de l'âme et tous les membres du corps aient leurs actes dans les bienheureux, après la résurrection. Et, ainsi, revient la même conclusion que tout à l'heure ». — La quatrième objection arguë de ce que « dans les bienheureux,

après la résurrection, sera la joie heureuse et parfaite. Or, une telle joie inclut toutes les délectations ou tous les plaisirs ; car *la béatitude est l'état rendu parfait par le rassemblement de tous les biens* (Boèce, *De la Consolation*. liv. III, prose II), et *cela est parfait à quoi rien ne manque* (Aristote, *Physiques*, liv. III, ch. VI, n. 8, 9; de S. Th., leç. II). Puis donc que dans l'acte de la vertu nutritive et de la vertu générative se trouve une grande délectation, il semble que de tels actes appartenant à la vie animale seront dans les bienheureux. Et, à plus forte raison, dans les autres, qui auront des corps moins spirituels ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier oppose qu' « il est dit, en saint Matthieu, ch. XXII (v. 30) : *Dans la résurrection, on n'épousera pas et on ne sera pas épousé* ». — Le second argument dit que « la génération est ordonnée à subvenir au défaut qui se produit par la mort et à la multiplication du genre humain ; et l'acte de manger est ordonné à restaurer ce qui a été perdu et à la croissance de la quantité. Or, dans l'état de la résurrection, le genre humain aura déjà toute la multitude d'individus prédéfinie par Dieu, attendu que la génération se continuera jusqu'à ce que cette multitude soit atteinte » : encore est-il, d'ailleurs, que cette multitude elle-même dépend du nombre des prédestinés, en vue de qui Dieu ordonne et dispose tout dans le monde de la création. « Semblablement, chaque homme ressuscitera dans la quantité ou grandeur voulue. *Ni la mort ne sera plus* (*Apocalypse*, ch. XXI, v. 4), ou ne se produira aucune perte dans les parties de l'être humain. Par conséquent, c'est en vain qu'il y aurait l'acte de la vertu générative et de la vertu nutritive ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la résurrection ne sera pas nécessaire à l'homme pour sa première perfection, laquelle consiste dans l'intégrité des choses qui regardent la nature, attendu que l'homme peut arriver à cela dans l'état de la vie présente par l'action des causes naturelles. Mais la nécessité de la résurrection est pour atteindre la perfection dernière, laquelle consiste dans le fait de parvenir à la fin dernière. Et c'est pourquoi les opérations naturelles qui sont

ordonnées à la première perfection de la nature humaine pour la causer ou la conserver, n'existeront pas dans la résurrection. Telles sont les actions de la vie animale dans l'homme, et les actions ou réactions mutuelles des éléments, et le mouvement du ciel. Aussi bien tout cela cessera dans la résurrection. Et parce que les actes de manger, de boire, de dormir, d'engendrer, appartiennent à la vie animale, étant ordonnés à la première perfection de la nature, ces actes-là n'existeront pas dans la résurrection ».

L'*ad primum* explique que « cet acte de manger qui fut celui du Christ », après la Résurrection, « n'eut point pour cause la nécessité, comme si la nature humaine avait besoin d'aliments après la résurrection ; mais procéda de la puissance du Christ, pour montrer qu'Il avait repris la vraie nature humaine, celle qu'Il avait auparavant, quand Il mangeait et buvait avec ses disciples. Dans la résurrection générale, il ne sera pas besoin de donner cette preuve ; car la chose sera connue de tous. Et c'est pourquoi il est dit que c'est par dispense que le Christ a ainsi mangé, selon le mode de parler qui fait dire aux juristes : *la dispense est la relaxation du droit commun* (saint Raymond, *Somme*, liv. III, tit. XXIX, § 2); parce que le Christ se relâcha de ce qui sera commun aux ressuscités, savoir, ne pas user d'aliments, pour la raison qui a été donnée. Et, à cause de cela, l'objection ne vaut pas ».

L'*ad secundum* rappelle que « la différence des sexes et la variété des membres sera pour reconstituer la perfection de la nature humaine et dans l'espèce et dans l'individu. Il ne suit donc pas qu'elles soient vaines, bien que les opérations animales manquent ».

L'*ad tertium* déclare que « les opérations dont il s'agit ne sont pas de l'homme en tant qu'il est homme, comme Aristote lui-même le dit (*Éthique*, livre X, ch. VII, n. 8; de S. Th., leç. II », puisque aussi bien elles se retrouvent dans les autres animaux. « Et c'est pourquoi la béatitude du corps humain ne consiste pas en elles; mais le corps humain sera béatifié du rejaillissement de la raison, qui fait que l'homme est homme, en tant qu'il lui sera soumis ». — Nous ne saurions trop sou-

ligner cette belle déclaration de saint Thomas, qui montre que le corps humain n'est pas lié, en ce qui est de la part de bonheur qui lui est réservée dans la béatitude parfaite, aux satisfactions ou aux plaisirs de la table ou du mariage. Tout cela est d'ordre inférieur. Les animaux eux-mêmes peuvent l'avoir. Ce n'est point le propre de l'homme comme tel. Même le corps, dans l'homme, parce qu'il est le corps de l'homme, est destiné à des plaisirs plus hauts, les seuls vraiment dignes de l'homme dans son état de perfection dernière. Suivant le beau mot de saint Thomas, ici, « le corps humain », quand l'homme aura atteint sa perfection dernière et sa fin suprême, « sera béatifié par le trop plein de la raison, qui fait que l'homme est homme, en tant qu'il lui sera soumis : *corpus humanum beatificabitur ex redundentia a ratione, a qua homo est homo, inquantum erit ei subditum* ». La perfection spirituelle de la béatitude de l'âme sera participée jusque dans le corps : le corps, sans pourtant cesser d'être corps, deviendra en quelque sorte spirituel, et n'aura plus que faire des plaisirs grossiers qui lui sont communs, sur cette terre, avec les animaux sans raison.

L'*ad quartum* complète cette admirable doctrine, en expliquant, d'après Aristote lui-même, ce que sont, dans la vie présente, les plaisirs du corps. « Les plaisirs du corps, comme le dit Aristote, dans l'*Éthique*, livre VII (ch. XIV, n. 4, 6 ; de S. Th., leç. 14) et livre X (ch. V, n. 5 ; de S. Th., leç. 7), ont quelque chose de *médicinal*, étant donnés à l'homme pour remédier au dégoût, à l'ennui ; et quelque chose de *maladif*, en tant que l'homme s'y délecte d'une façon désordonnée, comme si de tels plaisirs étaient ses plaisirs vrais » et définitifs, « de même que l'homme dont le goût est malade se délecte en certaines choses dans lesquelles ne se délectent pas ceux qui sont sains » : l'homme qui a la fièvre trouvera doux ce qui est amer, ou amer ce qui doux. « Il suit de là qu'il n'est pas nécessaire que de telles délectations ou de tels plaisirs soient de la perfection de la béatitude, comme l'affirment les Juifs et les Sadducéens, et comme l'affirmaient certains hérétiques appelés *Chiliastes* (Cf. S. Augustin, *De la cité de Dieu*, liv. XX, ch. VII) : » c'était le millénarisme des sectes gnostiques, admettant que pendant

mille ans, à la fin du monde, aurait lieu sur la terre un règne du Christ et des saints, règne où l'on jouirait des plaisirs sensuels. « Mais », ajoute ici saint Thomas, « tous ceux-là, d'après la doctrine même d'Aristote, ne manifestent pas que leur goût soit sain. Aristote, en effet (*Éthique*, liv. VII, ch. XIV, n. 7, 8; de S. Th., leç. 8), tient que seules les délectations spirituelles sont des délectations au sens pur et simple et que seules elles doivent être recherchées pour elles-mêmes », non en vue de quelque autre chose à obtenir par leur entremise. « Et c'est pourquoi elles seules sont requises pour la béatitude ».

Mais ceci dépasse déjà les conditions générales de la résurrection qui regardent l'état des corps ressuscités s'appliquant à tous ceux qui ressusciteront. Car s'il est vrai que les plaisirs du corps, tels qu'ils sont dans la vie présente en fonction de la vie animale, n'existeront plus pour personne après la résurrection, la substitution des plaisirs spirituels à ces plaisirs corporels ne se fera que pour les bienheureux. Aussi bien nous devons maintenant nous occuper « des conditions des bienheureux qui ressusciteront », en ce qui est de leurs corps. « Et, d'abord, de l'impassibilité de leurs corps (q. 82); deuxièmement, de leur subtilité (q. 83); troisièmement, de leur agilité (q. 84); quatrièmement, de leur clarté (q. 85) ». — On le voit, nous abordons les questions qui ont trait aux qualités des corps glorieux, questions du plus haut intérêt, où nous verrons se déployer dans tout l'éclat de son début, le génie de saint Thomas, quand il commentait le livre des *Sentences*. — D'abord, l'impassibilité. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LXXXII

DE L'IMPASSIBILITÉ DES CORPS DES BIENHEUREUX

Cette question comprend quatre articles :

1° Si les saints, quand ils ressusciteront, ressusciteront impassibles quant à leurs corps ?
2° Si en tous sera une égale impassibilité ?
3° Si cette impassibilité exclut l'acte de la sensation dans les corps glorieux ?
4° Si en eux seront tous les sens avec leurs actes ?

Ces quatre articles sont les quatre sous-questions de l'article 1 de la question 2, distinction XLIV.

Article Premier.

Si les corps des saints, après la résurrection, doivent être impassibles ?

Cinq objections veulent prouver que « les corps des saints, après la résurrection, ne seront pas impassibles ». — La première arguë de ce que « tout mortel est passible. Or, l'homme, après la résurrection, sera *un animal raisonnable mortel;* car c'est là la définition de l'homme, qui est inséparable de lui. Donc le corps sera passible ». — La deuxième objection fait observer que « tout ce qui est en puissance à la forme d'un autre est passible ; parce que c'est en cela qu'une chose est passive à l'endroit d'une autre, comme il est dit au livre I *De la génération et de la corruption* (ch. VII, v. 4). Or, les corps des saints, après la résurrection, seront en puissance à une autre

forme. Donc ils seront passibles. Et voici la preuve de la mineure dans cet argument. Tous les êtres qui communiquent dans la matière sont en puissance à la forme l'un de l'autre : la matière, en effet, par cela qu'elle est sous une forme, ne perd pas la puissance à une autre forme », attendu que c'est là son essence, d'être en puissance à toutes ces formes. « Or, les corps des saints, après la résurrection, communiqueront avec les éléments dans la matière; car ils seront reconstitués de la matière qui est la leur maintenant. Donc ils seront en puissance à une autre forme. Et, par suite, ils seront passibles ». — La troisième objection rappelle que « *les contraires sont de nature à agir et à réagir les uns sur les autres;* comme le dit Aristote, au livre I *De la génération et de la corruption* (Endroit précité). Or, les corps des saints, après la résurrection, seront composés de contraires, comme ils le sont maintenant. Donc ils seront passibles ». — La quatrième objection s'appuie sur ce que « dans le corps humain ressuscitera le sang, et les autres humeurs; comme il a été dit (q. 80, art. 3). Or, du combat de ces humeurs entre elles sont engendrées les maladies et autres passions ou souffrances dans le corps. Donc les corps des saints après la résurrection seront passibles ». — La cinquième objection déclare que « le défaut ou le manque en acte répugne davantage à la perfection que le défaut ou le manque en puissance. Or, la passibilité implique seulement le défaut ou le manque en puissance. Puis donc que dans les corps des bienheureux seront certains défauts en acte, comme les cicatrices des blessures dans les martyrs, ainsi qu'elles furent dans le Christ : il semble qu'ils ne perdront rien de leur perfection si l'on admet qu'ils auront des corps passibles ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier oppose que « tout passible est corruptible ; car *la passion en augmentant fait perdre la substance* (Aristote, *Topiques*, liv. VI, ch. VI, n. 21). Or, les corps des saints, après la résurrection, seront incorruptibles; comme il est dit dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XV (v. 42) : *Semé dans la corruption, il ressuscitera dans l'incorruption.* Donc ils seront impassibles ». — Le second argument fait observer que « le plus fort ne pâtit pas du plus

faible. Or, aucun corps ne sera plus fort que les corps des saints, dont il est dit, dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. xv (v. 43) : *Semé dans l'infirmité et la faiblesse, il ressuscitera dans la vertu et dans la puissance.* Donc ils seront impassibles ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la passion se dit d'une double manière. — D'abord, d'une façon commune » ou dans un sens général. « Et, de la sorte, toute réception » ou tout fait de recevoir quelque chose « porte le nom de passion : soit que la chose reçue convienne au sujet qui reçoit, et le perfectionne; soit qu'elle ait raison de chose contraire pour lui, et qu'elle le corrompe. Les corps glorieux ne sont pas dits impassibles, en ce sens qu'une telle passion serait éloignée d'eux : car rien de ce qui a raison de perfection pour eux ne doit leur être refusé. — D'une autre manière, la passion se dit au sens propre. Saint Jean Damascène la définit, au second livre (*De la Foi orthodoxe*, ch. xxii) : La passion est un mouvement contre nature. De là vient que le mouvement démesuré du cœur est appelé passion du cœur; tandis que son mouvement normal est appelé son opération. La raison en est que tout ce qui pâtit est attiré aux choses du principe qui agit : car l'agent s'assimile le patient; et, par suite, le patient, comme tel, est tiré hors de ses limites propres où il était (cf. q. 47, art. 1, arg. 4). Ainsi donc, à prendre la passion au sens propre, il n'y aura pas de potentialité à la passion dans les corps des saints ressuscités. Et, pour autant, ils sont dits impassibles.

La raison de cette impassibilité est assignée diversement par les divers auteurs.

Il en est, en effet, qui l'attribuent à la condition des éléments qui auront alors dans le corps un autre état que celui qu'ils ont maintenant. Ces auteurs disent que les éléments demeureront selon leur substance, dans le corps, mais que les qualités actives et passives leur seront enlevées. — Ceci ne semble pas être vrai. Les qualités actives et passives sont, en effet, de la perfection des éléments. Si donc ils étaient rétablis sans elles dans le corps ressuscité, leur perfection serait moindre alors

qu'elle n'est maintenant. De plus, ces qualités étant les accidents propres des éléments causés par leur forme et leur matière, il semble bien absurde que la cause demeure et que l'effet soit enlevé.

Et voilà pourquoi d'autres disent que les qualités demeureront, mais qu'elles n'auront pas leurs actions propres, la vertu divine faisant cela pour la conservation du corps humain. — Mais cela non plus ne peut pas tenir. Pour la mixtion, en effet », ou pour l'existence des corps mixtes, « est requise l'action des qualités actives et passives; et, selon que l'une ou l'autre prédomine, les mixtes sont de complexion diverse, chose qui doit être dans le corps ressuscité; parce que dans ce corps il y aura les chairs, les os et les autres parties de même sorte, qui n'ont pas toutes la même complexion. De plus, avec cela l'impassibilité ne pourrait pas être assignée comme une dot des corps glorieux. Car elle ne mettrait pas une certaine disposition dans la substance impassible, mais seulement un empêchement à la passion par une cause extérieure, savoir la vertu divine qui pourrait faire la même chose pour le corps de l'homme dans la vie présente.

Et c'est pourquoi d'autres disent que dans le corps lui-même se trouvera quelque chose qui empêchera la passion des corps glorieux, savoir la matière du cinquième corps », c'est-à-dire la matière du corps céleste, qui se distinguait, dans l'opinion d'Aristote, des quatre corps simples ou éléments et qu'on appelait, pour cela, la quinte essence. « Ces auteurs disaient que la quinte essence entrait dans la composition du corps humain pour concilier les éléments et les ramener à une certaine harmonie, leur donnant de pouvoir être la matière de l'âme raisonnable. Dans la vie présente, où la nature des éléments domine, le corps humain pâtit à la manière des autres éléments; mais, dans la résurrection dominera la nature du cinquième corps. Et c'est pourquoi le corps humain sera rendu impassible, à la ressemblance du corps céleste. — Mais cela ne peut pas tenir. Le cinquième corps, en effet », à raisonner dans l'opinion d'Aristote, « ne vient pas matériellement dans la composition du corps humain; comme il a été montré au

second livre » des *Sentences*. Cf. Première Partie. q. 91, art. 1, *ad* 2. « De plus, il est impossible de dire qu'une vertu naturelle comme est la vertu du corps céleste, transfère le corps humain à une propriété de la gloire telle qu'est l'impassibilité du corps glorieux, l'immutation du corps humain étant attribuée par l'Apôtre à la vertu du Christ, parce que *tel le céleste, tels aussi les célestes*, première épître *aux Corinthiens*, ch. xv (v. 48), et, *aux Philippiens*, ch. III (v, 21). *Il réformera la bassesse de notre corps*, etc. De plus, la nature du corps céleste ne peut pas dominer dans le corps humain au point que la nature de l'élément ne demeure pas, et cette nature a la passibilité qui lui est inhérente de par ses principes essentiels.

Et c'est pourquoi, nous exprimant autrement, il faut dire que toute passion se fait par la victoire de l'agent sur le patient, sans quoi il ne l'entraînerait pas dans ses propres limites. D'autre part, il est impossible que quelque chose domine sur le patient à moins que ne soit diminué le domaine de la forme propre sur la matière du patient, s'il s'agit de la passion qui est contraire à la nature, la seule dont nous parlions maintenant. C'est qu'en effet, la matière ne peut pas être soumise à l'un des contraires sans que soit enlevé le domaine de l'autre sur elle ou qu'à tout le moins il ne soit diminué. Or, le corps humain et tout ce qui est en lui sera parfaitement soumis à l'âme raisonnable comme l'âme raisonnable elle-même sera parfaitement soumise à Dieu. Et voilà pourquoi dans le corps glorieux ne pourra être aucune mutation contre cette disposition qui fait que l'âme le perfectionne. Et, ainsi, ces corps seront impassibles ».

Nous retrouvons, au termes de nos études théologiques et quand il s'agit de leur couronnement, cette même doctrine si essentielle de la matière et de la forme, qui est le point de départ de tout dans la philosophie d'Aristote. Et nous venons de voir l'admirable application qu'en a faite saint Thomas au sujet de l'impassibilité des corps glorieux.

L'*ad primum* fait observer que « selon saint Anselme, *mortel est mis dans la définition de l'homme par les philosophes qui n'ont pas cru que l'homme tout entier pût un jour être immortel*, parce

qu'ils n'avaient vu les hommes que selon l'état de cette vie mortelle. — On peut dire aussi que, d'après Aristote, au livre VII de la *Métaphysique* (de S. Th., leç. 12; *Did.*, liv. VI, ch. XII, n. 5), parce que les différences essentielles nous sont inconnues, nous usons quelquefois des différences accidentelles pour signifier les différences essentielles qui sont la cause des différences accidentelles. Et c'est pourquoi *mortel* ne se met pas dans la définition de l'homme comme si la mortalité elle-même appartenait à l'essence de l'homme, mais parce que ce qui est maintenant cause de la passibilité et de la mortalité selon l'état présent, c'est-à-dire la composition où entrent les contraires, est de l'essence de l'homme. Mais, lors de la résurrection, elle n'en sera plus la cause en raison de la victoire de l'âme sur le corps ».

L'*ad secundum* déclare qu' « il est une double puissance : la puissance liée et la puissance libre. Et cela n'est pas vrai seulement de la puissance active; c'est vrai aussi de la puissance passive : la forme, en effet, lie la puissance de la matière, la déterminant à une chose, selon qu'elle domine sur elle. Et parce que dans les choses corruptibles la forme ne domine point d'une manière parfaite sur la matière, elle ne peut pas la lier à la perfection, de telle sorte qu'elle ne reçoive parfois sous le coup de la passion une disposition contraire à la forme. Mais dans les saints, après la résurrection, l'âme dominera totalement sur le corps : et ce domaine ne pourra lui être enlevé en aucune manière, parce qu'elle-même sera immuablement soumise à Dieu, chose qui ne fut pas dans l'état d'innocence. Et c'est pourquoi dans un corps glorieux demeure la même puissance à une autre forme qui s'y trouve maintenant quant à la substance de la puissance; mais elle sera liée par la victoire de l'âme sur le corps, de telle sorte que jamais elle ne puisse passer à l'acte ». Quelle admirable doctrine!

L'*ad tertium*, non moins admirable, en appelle à ce que « les qualités des éléments sont les instruments de l'âme; comme on le voit au livre II *De l'âme* (ch. IV, n, 5; de S. Th., leç. 7), où il est dit que la chaleur du feu dans le corps humain est réglée dans l'acte de la nutrition par la vertu de l'âme. Or, quand

l'agent principal est parfait et qu'il n'est pas de défaut dans l'instrument, aucune action ne procède de l'instrument si ce n'est selon la disposition de l'agent principal. Et c'est pourquoi dans les corps des saints après la résurrection, nulle action ou passion ne pourra provenir des qualités des éléments qui soit contre la disposition de l'âme, laquelle entend la conservation du corps ».

L'*ad quartum* répond que « selon saint Augustin, dans l'épître *à Consentius, la puissance divine est à même d'enlever à la nature actuelle des corps que nous voyons et dont nous disposons certaines qualités, laissant les autres*. De même donc que Dieu enleva au feu de la fournaise des Chaldéens la vertu de brûler sur un point, car les corps des jeunes gens furent conservés intacts, la laissant sur un autre point, car ce feu consumait le bois qu'on y jetait (Daniel, ch. III, v. 46, 94); de même Il enlèvera aux humeurs la passibilité et laissera la nature. Et comment cela se fera, nous l'avons déjà dit (au corps de l'article) ».

L'*ad quintum* dit que « les cicatrices de blessures ne seront point dans les saints, pas plus qu'elles ne furent dans le Christ, en tant qu'elles impliquent un défaut; mais en tant qu'elles sont les signes de la constance de la vertu qui les a fait souffrir pour la justice et pour la foi, de telle sorte que par là soit accrue la joie et pour eux et pour les autres. Aussi bien saint Augustin dit, au livre XXII de *la Cité de Dieu* (ch. XIX) : *Je ne sais comment nous avons cet amour pour les saints martyrs que nous voulions, dans ce Royaume de la gloire, voir dans leurs corps les cicatrices des blessures qu'ils ont subies pour le nom du Christ. Et peut-être nous les verrons. Ce ne sera pas en eux une difformité; mais une dignité; et il en résultera, dans le corps, bien qu'elle ne soit pas du corps, mais de la vertu, une nouvelle beauté. Toutefois, s'il est des martyrs qui aient eu leurs membres amputés et enlevés, ces martyrs ne seront pas sans leurs membres, lors de la résurrection des morts, eux à qui il a été dit : Un cheveu de votre tête ne périra pas* ».

Les corps des saints, dans la résurrection, seront impassi-

bles. Et cela veut dire que jamais ne pourra se produire dans ces corps ressuscités aucune altération ou aucune modification qui serait pour eux un trouble quelconque ou une diminution quelconque de l'absolue et souveraine perfection qu'ils tiendront de leur âme. La raison en est que l'âme étant leur forme et la forme étant faite pour dominer la matière; parce que rien jamais ne pourra s'opposer à la souveraine maîtrise de l'âme sur le corps, l'âme étant elle-même à tout jamais soumise à Dieu : c'est à tout jamais que le corps demeurera dans la parfaite et absolue sujétion à l'âme, recevant d'elle, sans que rien jamais y puisse porter atteinte, la plus absolue et la plus souveraine perfection. — Cette impassibilité qui sera le propre des corps des bienheureux et leur appartiendra à tous, sera-t-elle la même en tous; ou plutôt faut-il dire qu'elle aura des degrés. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si l'impassibilité sera égale en tous?

Trois objections veulent prouver que « l'impassibilité sera égale en tous ». — La première arguë de ce que « la glose dit, sur la première Épître *aux Corinthiens*, ch. xv, que tous ont également de ne pouvoir pâtir. Or, ils tiendront cela, de ne pouvoir pâtir, du fait qu'ils ont la dot d'impassibilité. Donc l'impassibilité est égale en tous ». — La deuxième objection déclare que « les négations ne reçoivent pas le plus et le moins. Or, l'impassibilité est une certaine négation ou privation de passibilité. Donc tous les corps seront également impassibles ». — La troisième objection fait observer que « l'on dit être plus blanc ce qui est moins mêlé au noir. Or, rien de la passibilité ne sera mêlé à aucun des corps des saints. Donc ils seront tous également impassibles ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier dit qu' « au mérite doit correspondre la récompense en proportion. Or, certains saints eurent un plus grand mérite que d'autres. Donc,

puisque l'impassibilité est une récompense, il semble qu'elle sera plus grande en quelques-uns que dans les autres ». — Le second argument précise que « l'impassibilité se divise contre la dot de la clarté. Or, celle-ci ne sera pas égale en tous; comme on le voit dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. xv (v. 41, 42). Donc l'impassibilité ne le sera pas non plus ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « l'impassibilité peut se considérer d'une double manière : en raison d'elle-même; ou en raison de sa cause. Si on la considère en raison d'elle-même; parce qu'elle n'implique que la seule négation ou privation : elle ne reçoit pas le plus et le moins, mais elle sera également en tous les bienheureux. Considérée selon sa cause, de ce chef elle sera plus grande en l'un que dans l'autre. C'est qu'en effet, sa cause est le domaine de l'âme sur le corps », ainsi qu'il a dit été à l'article précédent. « Et ce domaine est causé par le fait que l'âme jouit de Dieu d'une façon immuable. Il s'ensuit qu'en celui qui jouit d'une manière plus parfaite, la cause de l'impassibilité est plus grande ».

L'*ad primum* dit que « cette glose » que citait l'objection, « parle de l'impassibilité en raison d'elle-même et non en raison de sa cause ».

L'*ad secundum* accorde que « les négations et les privations ne s'intensifient ni ne diminuent en raison d'elles-mêmes; mais elles s'intensifient et diminuent en raison de leurs causes : c'est ainsi qu'un lieu est dit plus ténébreux s'il a plus d'obstacles et des obstacles plus grands qui s'opposent à la lumière ».

L'*ad tertium* déclare que « certaines choses ne s'intensifient pas seulement du fait qu'elles s'éloignent de leur contraire, mais aussi du fait qu'elles sont plus près de leur terme : c'est ainsi que la lumière s'intensifie. Et, en raison de cela, aussi, l'impassibilité est plus grande en l'un que dans l'autre, bien qu'en aucun il ne reste rien de la passibilité ».

Sous sa raison propre, l'impassibilité sera la même ou égale en tous; mais sa cause sera plus parfaite en l'un que dans l'autre, attendu que la fixation immuable de l'âme en Dieu

sera plus parfaite selon la perfection du degré de gloire en chaque bienheureux. — Cette impassibilité fera-t-elle que des corps glorieux soit exclu l'acte des sens. La question est d'un grand intérêt. Saint Thomas va la résoudre à l'article qui suit.

Article III.

Si l'impassibilité exclut des corps glorieux l'acte des sens?

Quatre objections veulent prouver que « l'impassibilité exclut des corps glorieux l'acte des sens ». — La première arguë de ce que « Aristote dit, au livre II *De l'âme* (ch. XI, n. 11; de S. Th., leç. 23) que l'*acte de sentir est un certain pâtir*. Or, les corps glorieux seront impassibles (art. 1). Donc ils n'auront pas l'acte de sentir ». — La deuxième objection fait observer que l'immutation naturelle précède l'immutation animale » ou psychique, « comme l'être naturel précède l'être intentionnel. Or, les corps glorieux, en raison de l'impassibilité, n'auront pas l'immutation naturelle. Donc ils n'auront pas, non plus, l'immutation animale » ou psychique « qui est requise pour l'acte de sentir ». — La troisième objection dit que « chaque fois qu'a lieu l'acte de sentir, avec la nouvelle réception a lieu un nouveau jugement. Or, là, « dans la vie glorieuse, il n'y aura pas de jugement nouveau; parce que *là ne seront plus les pensées changeantes* (S. Augustin, *de la Trinité*, liv. XV, ch. XVI). Donc il n'y aura pas l'acte des sens ». — La quatrième objection déclare que « quand l'âme est dans l'acte d'une puissance, l'acte des autres puissances est moins intense. Or, l'âme sera au plus haut point appliquée à l'acte de la vertu intellective par laquelle elle contemplera Dieu. Donc il n'y aura en aucune manière l'acte de la vertu sensitive ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier oppose qu' « il est dit, dans *l'Apocalypse*, ch. I (v. 7) : *Tout œil le verra*. Donc il y aura là l'acte du sens ». — Le second argument en appelle à ce que « d'après Aristote, au livre I *De l'âme* (ch. II, n. 2; de S. Th., leç. 3), *l'animé se distingue de l'inanimé par le sens et le*

mouvement. Or, là », dans la vie glorieuse, « il y aura l'acte du mouvement; car *ils courront comme la flamme à travers les roseaux* (*Sagesse*, ch. III, v. 7). Donc il y aura aussi l'acte du sens ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « tous admettent qu'il y aura un certain sens dans les corps des bienheureux. Autrement, la vie corporelle des saints, après la résurrection, serait plus semblable au sommeil qu'à l'état de veille. Chose qui ne convient pas à cette perfection. Dans le sommeil, en effet, le corps sensible n'est pas dans l'acte ultime de la vie; en raison de quoi le sommeil est appelé *une demi-vie*, au livre I de l'*Éthique* (ch. XIII, n. 12; de S. Th., leç. 20).

Mais pour le mode de sentir, les divers auteurs opinent diversement.

Quelques-uns, en effet, disent que les corps glorieux étant impassibles, et, à cause de cela, *ne recevant pas d'impression étrangère*, bien moins encore que les corps célestes, il n'y aura point là l'acte du sens par la réception d'une image venue des choses sensibles, mais plutôt par extra-mission » ou émission et rayonnement venant du corps glorieux lui-même. — « Mais cela ne peut pas être. Dans la résurrection, en effet, la nature de l'espèce demeurera la même dans l'homme et dans toutes ses parties. Or, la nature du sens est de telle sorte qu'il est une puissance passive; comme Aristote le prouve, au livre II *De l'âme* (ch. V, n. 11; de S. Th., leç. 10). Il suit de là que si, dans la résurrection, les saints sentaient par mode d'émission au dehors et non par mode de réception, le sens ne serait pas, en eux, une vertu passive, mais active. Et, par suite, il ne serait pas de même espèce avec le sens qui est maintenant; mais il serait une autre vertu qui leur serait donnée : de même, en effet, que la matière ne devient jamais la forme, ainsi la puissance passive ne devient jamais active.

Et c'est pourquoi d'autres disent que le sens sera mis en acte par une réception qui ne viendra pas des choses sensibles extérieures, mais qui sera une effluence des puissances supérieures de l'âme : de telle sorte que comme maintenant les puissances supérieures reçoivent des inférieures, de même, inversement,

alors les inférieures recevront des supérieures. — Mais ce mode de réception ne fait pas qu'il y ait vraiment l'acte de sentir. C'est qu'en effet, toute puissance passive, selon la raison de son espèce, est déterminée à un principe actif spécial, attendu que la puissance, en tant que telle, a ordre à ce pourquoi on la dit. Par conséquent, le principe actif propre, dans le sens extérieur, étant la chose qui existe hors de l'âme, et non pas son image existant dans l'imagination ou la raison, si l'organe du sens n'était pas mû par la chose qui est au dehors, mais par l'imagination ou les autres puissances supérieures, on n'aurait pas un véritable acte de sentir. De là vient que nous ne disons pas que les frénétiques ou les autres dont la raison est prise, dans lesquels, en raison du triomphe de l'imagination, se produit cette sorte d'effluence des images aux organes des sens, sentent vraiment, mais qu'il leur semble qu'ils sentent.

Et voilà pourquoi il faut dire, avec les autres, que le sens des corps glorieux » ou leur acte de sentir « sera par réception des choses qui existent hors de l'âme. Mais il faut savoir que les organes des sens reçoivent l'immutation des choses qui sont hors de l'âme, de deux manières. D'abord, par mode d'immutation naturelle » ou physique : « et il en est ainsi quand l'organe est disposé par la même qualité naturelle dont est disposée la chose du dehors qui agit sur lui, comme lorsque la main est rendue chaude et brûlante par le contact d'une chose chaude, et odoriférante par le contact d'une chose odoriférante. D'une autre manière, l'immutation est spirituelle : et il en est ainsi quand la qualité sensible est reçue dans l'instrument ou l'organe selon l'être spirituel, c'est-à-dire quand est reçue l'espèce ou l'intention », nous dirions l'image « de la qualité et non pas la qualité elle-même » dans son être physique, « comme la pupille » de l'œil « reçoit l'espèce » ou l'image « de la blancheur, et cependant elle-même ne devient pas blanche. La première réception » ou la réception selon le premier mode « ne cause point l'acte de sentir, à parler de soi : parce que *le sens est apte à recevoir les espèces* qui sont dans la matière, *sans la matière*, c'est-à-dire sans l'être matériel qu'elles ont hors de l'âme » et par lequel elles constituent les choses

en elles-mêmes, « comme il est dit au livre II *De l'âme* (ch. XII, n. 1 ; de S. Th., leç. 24). Cette réception » ou la qualité reçue selon ce mode de réception « modifie la nature du sujet qui reçoit : parce que, de cette sorte, la qualité est reçue selon son être matériel », par lequel, nous l'avons dit, elle constitue les choses matérielles en elles-mêmes. « Aussi bien, cette réception ne sera pas dans les corps glorieux ; mais la seconde, qui, par soi, constitue le sens en acte, et ne change pas ni ne modifie la nature du sujet qui reçoit », dans son être physique.

On ne saurait trop remarquer l'explication que vient de formuler ici saint Thomas. Elle nous fournit un nouvel exemple de la place qu'occupe dans la théologie thomiste et catholique la philosophie d'Aristote. Comme nous en avertissait saint Thomas lui-même à la fin du très beau corps d'article que nous venons de lire, l'admirable justification de la permanence de l'acte du sens dans les corps glorieux, dotés de l'impassibilité, repose sur la doctrine de la sensation formulée par Aristote au livre II *De l'âme*, et que saint Thomas, dans son Commentaire du même livre, devait mettre en une si vive lumière.

L'*ad primum* souligne que « comme on le voit par ce qui a été dit (au corps de l'article), la passion qui est dans l'acte de sentir et qui n'est pas autre chose que la réception dont il a été parlé, n'entraîne pas le corps en dehors de sa qualité naturelle, mais le parfait spirituellement. Aussi bien l'impassibilité des corps glorieux n'exclut pas cette passion ».

L'*ad secundum* déclare que « tout sujet passif reçoit l'action de l'agent selon son mode. Si donc il est un sujet qui soit de nature à être changé par le principe actif d'une immutation naturelle et spirituelle, l'immutation naturelle précède l'immutation spirituelle, comme l'être naturel » ou physique « précède l'être intentionnel. Mais, si le sujet est de nature à être mû seulement d'une immutation spirituelle, il n'est pas nécessaire qu'il soit mû naturellement. C'est ainsi que l'air, n'est pas susceptible de la couleur selon l'être naturel », car l'air n'est pas coloré par la couleur qui se transmet de l'objet coloré à l'œil au moyen de l'air diaphane, « mais selon l'être spirituel seulement » ou l'être intentionnel : « et voilà pourquoi il n'est

mû que de cette seule immutation. Par contre, les corps inanimés », qui n'ont pas la puissance de sentir, « sont mus seulement, par les qualités sensibles, d'une immutation naturelle, et non d'une immutation spirituelle. Or, dans les corps glorieux, il ne peut pas y avoir d'immutation naturelle. Et donc il n'y aura, là, que l'immutation spirituelle seulement ».

L'*ad tertium* répond que « comme il y aura, là, une nouvelle réception de l'espèce » ou de l'image de la chose sensible, « dans l'organe du sens extérieur, de même il y aura, aussi, un nouveau jugement du sens central, mais non pas un nouveau jugement de l'intelligence à ce sujet : comme il arrive en celui qui voit une chose qu'il savait auparavant. Quant à ce que dit saint Augustin, qu'*il n'y aura point, là, de pensées changeantes*, cela s'entend des pensées de l'intelligence. Et, par suite, l'objection ne s'applique pas ici ».

L'*ad quartum* fait observer que « lorsqu'on a deux choses dont l'une est la raison de l'autre, l'application de l'âme à l'une d'elles n'empêche point ni n'affaiblit son occupation à l'autre. C'est ainsi que le médecin, tandis qu'il voit l'urine » dont il fait l'examen, « n'est pas moins à même de considérer les règles de l'art au sujet des couleurs des urines, mais davantage. Et parce que Dieu est perçu par les saints comme la raison de tout ce qu'ils font ou connaissent, il s'ensuit que leur occupation ou leur application à sentir les choses sensibles ou à contempler et à faire quelque autre chose que ce soit, n'empêchera en rien la contemplation de Dieu, ou inversement. — On peut dire aussi qu'une puissance est empêchée dans son acte quand une autre a son action véhémente, parce que cette autre puissance ne suffit pas, de soi, à une opération aussi intense, à moins qu'il ne lui soit ajouté ce que le principe vital devait influer aux autres puissances ou aux autres membres. Et parce que, dans les saints, toutes les puissances seront d'une perfection souveraine, chacune pourra opérer intensivement, sans que par là elle porte en rien obstacle à l'action d'une autre puissance ; comme, du reste, il en fut dans le Christ ».

La sensation ou l'acte de sentir demeurera dans les corps

des bienheureux, sans que leur impassibilité y fasse obstacle. Et cet acte se fera comme il se fait maintenant, avec cette différence qu'il n'y aura, jamais, dans l'organe des sens, immutation physique ou naturelle, capable d'altérer ou de compromettre leur intégrité et leur perfection. Seule existera l'immutation intentionnelle ou spirituelle, qui est d'ailleurs la seule à constituer proprement la sensation. — Mais pouvons-nous dire que demeureront, dans les corps des bienheureux, les actes de tous les sens, c'est ce qu'il nous faut maintenant considérer. Et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

S'il y aura, là, les actes de tous les sens?

Six objections veulent prouver qu' « il n'y aura point, là, les actes de tous les sens ». — La première rappelle que « le toucher est le premier parmi tous les sens ; comme il est dit au livre I *De l'âme* (livre II, ch. II, n. 5 ; de S. Th., leç. 3). Or, les corps glorieux manqueront de l'acte du sens du toucher. Car le sens du toucher a son acte par l'immutation du corps de l'animal que produit un corps extérieur en qui prédomine l'une des qualités actives et passives que le toucher a pour objet de percevoir ; et cette immutation ne pourra pas exister alors (cf. art. précéd.). Donc il n'y aura point, là, tous les actes des sens ». — La deuxième objection arguë de ce que « le sens du goûter est destiné à servir l'acte de la vertu nutritive. Or, après la résurrection, cet acte ne sera pas (q. 81, art. 4). Donc c'est inutilement que le goût serait là ». — « La troisième objection dit qu' « après la résurrection, la corruption ne sera plus ; car toute créature sera revêtue du privilège de l'incorruption. Or, le sens de l'odorat ne peut avoir son acte que s'il se produit une certaine corruption : l'odeur, en effet, n'est point perçue sans une certaine évaporation gazeuse qui consiste en une certaine dissolution. Donc le sens de l'odorat n'aura point son acte, là », dans le corps glorieux. — « La

quatrième objection en appelle à ce que « *le sens de l'ouïe sert à la discipline*; comme il est dit au livre *Du sens et du sensible* (ch. 1; de S. Th., leç. 2). Or, après la résurrection, les bienheureux n'auront besoin d'aucune discipline » ou d'aucun enseignement « par les choses sensibles ; car ils seront remplis de sagesse divine par la vision de Dieu lui-même. Donc il n'y aura point là de sens de l'ouïe ». — La cinquième objection précise que « la vision se fait selon que dans la pupille est reçue l'image de la chose vue. Or, cela ne pourra pas être dans les bienheureux après la résurrection. Donc il n'y aura point, là, l'acte de la vue; et le sens de la vue est cependant le plus noble de tous les sens. La mineure se prouve comme il suit. Ce qui est lumineux en acte ne peut pas recevoir l'espèce ou l'image de l'objet visible; et de là vient que le miroir placé directement sous le rayon du soleil ne représente pas l'image de l'objet qui est devant lui. D'autre part, la pupille, comme tout le reste du corps, aura la dot de la clarté. Donc, en elle, ne sera point reçue l'image d'un corps coloré ». Et, par suite, il n'y aura pas d'acte de vision. — La sixième objection remarque qu' « au témoignage des savants qui s'occupent de perspective, tout ce qui est vu est vu sous un angle. Or, cela ne convient pas aux corps gtorieux. Donc ils n'auront pas l'acte du sens de la vue. Et voici la preuve de la mineure. Tout autant qu'une chose est vue sous un angle, il faut qu'il y ait une certaine proportion de cet angle à la distance de la chose vue; car ce qui est vu de plus loin est moins vu et sous un angle moindre. Aussi bien l'angle pourrait être si petit que l'on ne verrait plus rien. Si donc l'œil glorieux voit sous un angle, il faudra qu'il voie sous une distance déterminée; et, par suite, qu'il ne voie pas une chose à plus grande distance que nous la voyons maintenant. Chose qui paraît bien absurde. Donc il semble que l'acte du sens de la vue ne sera point dans les corps glorieux ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier dit que « la puissance jointe à l'acte est plus parfaite que si elle en est séparée. Or, la nature humaine sera, dans les bienheureux, en son état le plus parfait. Donc il y aura, là, tous les sens avec leurs ac-

tes » respectifs. — Le second argument fait observer que « les puissances sensitives sont plus voisines de l'âme que ne l'est le corps. Or, le corps sera récompensé ou puni pour les mérites ou les démérites de l'âme (cf. q. 75, art. 1, *ad 3um*). Donc tous les sens, aussi, seront récompensés dans les bienheureux et punis dans les méchants selon la délectation et la douleur ou la tristesse qui consistent dans les actes des sens ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « là-dessus, il y a deux opinions.

Les uns disent que dans les corps glorieux seront toutes les puissances des sens, mais que cependant n'auront leur acte que deux sens seulement, savoir le toucher et la vue. Et cela ne sera pas en raison d'un manque du côté des sens, mais par manque de milieu et d'objet. Toutefois, ils ne seront pas inutiles, parce qu'ils concourront à l'intégrité de la nature humaine et à la louange de la sagesse du Créateur. — Mais cela ne semble pas être vrai. Car ce qui a raison de milieu pour les deux sens de la vue et du toucher, a aussi raison de milieu dans les autres. Dans la vue, en effet, le milieu est l'air, qui est aussi le milieu dans l'ouïe et dans l'odorat; comme on le voit au livre II *De l'âme* (ch. VII, n. 9; ch. IX, n. 5; de S. Th., leç. 15 et 20). Pareillement aussi le goût a un milieu conjoint de même que le toucher : le goût étant *un certain toucher*, comme il est dit au même livre (ch. IX, n. 2; de S. Th., leç. 19). L'odeur y sera aussi, qui est l'objet de l'odorat : car l'Église chante que les corps des saints seront un parfum de toute suavité. De même la louange vocale sera dans la Patrie; ce qui fait dire à saint Augustin, sur cette parole du psaume (CXLIX, v. 6), *Les joies de Dieu seront sur leurs lèvres*, que *les cœurs et les langues* ne cesseront pas de louer Dieu. Et la même chose encore se trouve dans la glose, sur cette parole d'Esdras (liv. II, ch. XII, v. 7), *Dans les cantiques et les cymbales*, etc.

Et c'est pourquoi, selon les autres, il faut dire que même l'odorat et l'ouïe auront, là, leurs actes. Quant au goût, il n'aura pas son acte de telle sorte qu'il s'exerce sur des mets ou des boissons que l'on prendrait, comme on le voit par ce qui a été dit (q. 81, art. 4); à moins de dire peut-être que le goût

aura son acte par une immutation de la langue humectée d'une saveur adjointe ».

L'*ad primum* fait observer que « les qualités que le toucher perçoit sont les qualités qui constituent le corps de l'animal. De là vient que par les qualités tangibles le corps de l'animal, selon l'état de la vie présente, est apte à être mû d'une immutation naturelle et spirituelle que cause l'objet du toucher. Et c'est pourquoi le toucher est dit le plus matériel parmi les autres sens; car il y a, qui lui est adjointe, plus d'immutation naturelle. Toutefois, l'immutation matérielle n'appartient pas à l'acte de sentir qui se fait par l'immutation spirituelle, sinon accidentellement. Et, aussi bien, dans les corps glorieux d'où l'impassibilité exclut l'immutation naturelle, ne se trouvera que l'immutation spirituelle seule causée par les qualités tangibles; comme, du reste, il en était dans le corps d'Adam », avant le péché : « le feu ne pouvait le brûler, ni le glaive le couper, et cependant il pouvait les percevoir par le sens » du toucher.

L'*ad secundum* accorde que « le goût, selon qu'il est le sens de l'aliment, n'aura pas son acte. Que s'il existe pour autant qu'il perçoit les saveurs, peut-être cela pourra-t-il se produire selon le mode qui a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad tertium* rappelle que « quelques-uns ont dit que l'odeur n'était pas autre chose qu'une certaine exhalaison vaporeuse. — Mais cette position ne peut pas être vraie. On le voit par ceci que les vautours courent, en raison de l'odeur perçue, au cadavre, des lieux les plus éloignés; or, il ne serait point possible que l'exhalaison parvînt du cadavre à des lieux si éloignés, même si tout entier il se résolvait en exhalaison; alors surtout que les objets sensibles à égale distance agissent de tous côtés. Mais qu'une certaine évaporation ou exhalaison soit requise, cela vient du fait que l'odeur dans le corps est imprégnée d'humidité; d'où il suit qu'il faut que l'évaporation se produise pour que l'odeur soit perçue. Dans les corps glorieux, l'odeur sera dans son état de perfection ultime, n'étant en rien arrêtée par un mélange d'humidité. Aussi bien elle produira dans le sens l'immutation spirituelle, comme le fait l'odeur

qui s'exhale en vapeur. Et le sens de l'odorat, dans les saints, parce qu'il n'aura aucun empêchement d'humidité, connaîtra non seulement les excellences des odeurs » ou les odeurs particulièrement fortes, « comme il arrive maintenant pour nous; mais jusqu'aux moindres différences des odeurs ».

L'*ad quartum* déclare que « dans la Patrie, il y aura la louange vocale; bien que quelques-uns disent que l'organe de l'ouïe ne sera mû que de la seule immutation spirituelle dans les bienheureux. Et cet acte du sens de l'ouïe ne sera point en raison de la discipline requise dans l'acquisition de la science; mais pour la perfection du sens et pour le plaisir » qu'on éprouvera à l'exercer. « Quant au mode dont la voix pourra être formée, là, la chose a été dite au second livre » des *Sentences* (dist. II, q. 2, n. 2, *ad 5*).

A cet endroit du second livre des *Sentences*, saint Thomas s'était posé l'objection que dans le ciel empyrée où l'air n'existera pas, toute voix ou parole sera impossible.

Il répondait : « Le ciel empyrée est le lieu des anges, des âmes et des hommes. Pour les anges et les âmes séparées de leurs corps, il est clair qu'il n'y aura pas, dans le ciel, de louange vocale. Mais, si pour les hommes, après la résurrection, la louange vocale s'y trouvera, c'est une chose où l'on doute. Les uns disent qu'il n'y aura pas la louange vocale, mais seulement la louange mentale qui est plus digne. La raison est qu'il n'y aura pas de respiration, et que la voix ou la parole n'est que dans les êtres qui respirent, comme il est dit au livre II *De l'âme* (ch. VIII; de S. Th., leç. 18). D'autres disent que la louange vocale y sera aussi, non qu'elle soit nécessaire, mais pour que rien, dans les saints, ne soit absent de la louange de Dieu, ni l'esprit, ni la langue.

Comment cela pourra être, ils l'expliquent ainsi, savoir que dans le poumon et dans les organes vocaux se trouve l'air et par cet air ils pourront former des voix, comme les animaux qui ont le souffle inné, ainsi qu'il est dit au livre *Du sommeil et de la veille* (ch. III).

Et cela, sous un certain aspect, semble à propos; parce que la formation de la voix ne requiert pas l'attraction et l'expul-

sion de l'air, d'où il vient qu'en respirant » ou pendant qu'il respire « l'animal ne peut pas former de voix, comme il est dit au livre II *De l'âme* (endroit précité). Mais, sous un autre aspect, cela paraît être insuffisant. C'est qu'en effet, pour la voix n'est pas seulement requis l'air intérieur, mais aussi l'extérieur dont le mouvement et la brisure porte le son.

Il faut donc ajouter autre chose et dire que certains sensibles ne sont portés au sens qui doit les percevoir que selon l'être spirituel, comme les images des couleurs; d'autres touchent l'organe du sens selon leur être matériel, comme dans le goût et le toucher; d'autres sont portés selon les deux modes, telle l'espèce de l'odeur avec un mélange d'exhalaison vaporeuse, toutefois l'espèce s'étend au delà de l'exhalaison vaporeuse. Ainsi en est-il du son et du mouvement. Mais dans le ciel empyrée, l'espèce du son n'est portée que selon l'être spirituel. D'où il suit que ne sera point nécessaire le mouvement dans le milieu de l'air, ni la brisure ou la concentration de cet élément.

On peut dire aussi qu'il y aura modification du ciel empyrée » comme nous avons ici la modification de l'air. « Cela, en effet, ne nuira pas à sa noblesse, parce qu'il sera un instrument mû par la langue glorifiée et la matière de la voix émise pour la louange divine. Il ne suit pas de là non plus qu'il soit soumis à la génération et à la corruption; parce que d'être rare et dense ne se dira pas au même sens de ce corps et des autres corps »; et saint Thomas citait ce que disaient « les astronomes » de son temps, lesquels « affirmaient qu'entre les deux sphères qui ne peuvent se diviser était un espace rempli d'un corps divisible, où se trouvait le mouvement des planètes selon le mouvement de l'épicycle ».

Cette dernière remarque reviendrait facilement à ce que les savants disent aujourd'hui du milieu universel que serait l'éther. Et les merveilleuses applications de la T. S. F. permettent d'entrevoir de mystérieuses possibilités, en dehors de notre atmosphère, pour ce qui est du son et de ses manifestations. Au surplus, nous ne devons pas oublier que c'est la toute-puissance de Dieu qui interviendra pour rendre tout possible dans le monde de la résurrection.

L'*ad quintum* répond que « l'intensité de la lumière n'empêche pas la réception spirituelle de l'image de la couleur, pourvu qu'elle demeure dans la nature de diaphane » ou transparente : « c'est ainsi qu'on voit que l'air, pour illuminé qu'il soit, peut être le milieu de la vue; et plus il est illuminé, plus une chose sera vue clairement à travers cet air, à moins qu'il n'y ait quelque défaut du côté de la vue. Que si dans le miroir opposé directement au rayon du soleil n'apparaît pas l'image du corps placé en face, ce n'est point que la réception soit empêchée, mais parce que la réverbération ne peut se produire. Il faut, en effet, pour que la forme apparaisse dans le miroir, que se produise une certaine réverbération à quelque corps obscur : et c'est pour cela qu'on joint le plomb au verre dans le miroir. Cette obscurité est écartée par le rayon de soleil; et, par suite, l'image ne peut pas apparaître dans le miroir. Mais la clarté du corps glorieux ne fait pas que la pupille ne reste pas transparente ou diaphane; parce que la gloire n'enlève pas la nature. Et, aussi bien, la grandeur de la clarté » glorieuse « dans la pupille augmentera l'acuité de la vue plutôt qu'elle s'y opposera ».

L'*ad sextum* dit que « plus le sens est parfait, plus il est à même de percevoir son objet avec une moindre immutation. Or, plus la vue est mue sous un angle moindre, plus l'immutation est moindre; et de là vient que la vue plus parfaite peut voir une chose à une plus grande distance que ne le peut la vue plus faible, parce que plus une chose est vue de loin, plus elle est vue sous un angle moindre. Et parce que la vue du corps glorieux sera souverainement parfaite, elle pourra voir avec une immutation très petite. Par conséquent, elle pourra voir sous un angle bien plus petit qu'elle ne le peut maintenant; et, donc, à une bien plus grande distance ».

Tous les sens de notre corps garderont leur action propre après la résurrection dans le corps glorifié. La vue, l'ouïe, l'odorat, le goût, le toucher trouveront à s'exercer de la manière la plus parfaite, la plus excellente, à la seule exclusion de ce qui aurait trait aux nécessités de la vie animale actuelle à tout

jamais transformée. Et c'est ainsi que l'impassibîlité des corps glorieux, loin de nuire à la perfection de notre vie sensible, la consacrera éblouissante et radieuse pour toute l'éternité. — Outre cette dot de l'impassibilité, il en est une autre qui sera le propre des corps glorieux. C'est la subtilité. Elle va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION LXXXIII

DE LA SUBTILITÉ DES CORPS DES BIENHEUREUX

Cette question comprend six articles :

1° Si la subtilité est une propriété du corps glorieux?
2° Si, en raison de cette subtilité, il peut être dans un même lieu avec un autre corps non glorieux?
3° Si par miracle deux corps peuvent être ensemble dans un même lieu?
4° Si le corps glorieux peut être avec un autre corps glorieux dans un même lieu?
5° Si le corps glorieux requiert nécessairement un lieu égal à lui?
6° Si le corps glorieux est palpable?

Les six articles de cette question forment les sous-questions, au nombre de six, de l'article 2, question 2, dist. XLIV dans le Commentaire du livre IV des *Sentences*.

Article Premier.

Si la subtilité est une propriété du corps glorieux?

Trois objections veulent prouver que « la subtilité n'est pas une propriété du corps glorieux ». — La première arguë de ce que « la propriété de la gloire excède la propriété de la nature, comme la clarté de la gloire la clarté du soleil qui est la plus grande dans la nature. Si donc la subtilité est une propriété du corps glorieux, il semble que le corps glorieux sera plus subtil que ce qu'il y a de plus subtil dans la nature. Et, ainsi, il sera plus subtil que le vent et l'air : ce qui est une hérésie condamnée par saint Grégoire dans la ville de Constantinople,

comme il le raconte lui-même au livre XIV de ses *Morales* (ch. LVI) ». — La deuxième objection fait observer que « comme le chaud et le froid sont certaines qualités des corps simples, savoir les éléments; de même aussi la subtilité. Or, la chaleur et les autres qualités des éléments ne seront pas plus intenses dans les corps glorieux que maintenant; bien plus elles seront ramenées à leur moyenne. Donc la subtilité non plus ne sera pas plus grande que maintenant ». — La troisième objection dit que « la subtilité se trouve dans les corps en raison du peu de matière; de là vient que les corps qui ont moins de matière sous des dimensions égales sont dits plus subtils, comme le feu est dit plus subtil que l'air, l'air plus subtil que l'eau, l'eau plus subtile que la terre. Or, dans les corps glorieux, il y aura autant de matière que maintenant; et les dimensions ne seront pas plus grandes, comme on le voit par ce qui a été dit plus haut (q. 80, art. 4, 5; q. 81, art. 2). Donc les corps glorieux ne seront pas plus subtils qu'ils ne le sont maintenant ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier en appelle à ce qu' « il est dit dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XV, (v. 44) : *On sème un corps animal, et ressuscitera un corps spirituel*, c'est-à-dire semblable à l'esprit. Or, la subtilité de l'esprit excède toute subtilité du corps. Donc les corps glorieux seront extrêmement subtils ». — Le second argument dit que « les corps, plus ils sont subtils, plus ils sont nobles. Or, les corps glorieux seront ce qu'il y a de plus noble. Donc ils seront ce qu'il y a de plus subtil ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « le mot de *subtilité* a été pris de la vertu de pénétrer; et de là vient qu'il est dit, au livre II *De la génération* (ch. II, n. 5) que l'on appelle subtil *ce qui peut remplir les parties et les parties des parties*. Or, qu'un corps puisse ainsi pénétrer » partout, « cela tient à deux choses. Premièrement, à son peu de quantité, surtout dans le sens de la profondeur et de la largeur, mais non selon la longueur, parce que la pénétration se fait en profondeur, et voilà pourquoi la longueur ne s'oppose pas à la pénétration. Secondement, au peu de matière. Ce qui fait que nous appelons sub-

tils les corps peu denses. Et parce que dans les corps peu denses le forme domine davantage la matière, à cause de cela on a transféré le nom de la subtilité à ces corps qui sont excellement soumis à leur forme et sont perfectionnés par elle de la manière la plus parfaite : auquel sens nous disons que la subtilité se trouve dans le soleil, la lune et autres corps de ce genre; comme aussi l'or, ou tout autre corps de ce genre, peut être dit subtil, quand il est totalement complet dans l'être et la vertu de son espèce.

Et parce que les choses incorporelles manquent de quantité et de matière, le nom de la subtilité leur est transféré : non pas seulement en raison de leur substance; mais aussi en raison de leur vertu. De même, en effet, qu'on appelle subtil le corps pénétrant, parce qu'il va jusqu'à l'intime de la chose; de même aussi une intelligence est dite subtile quand elle va à saisir les principes intrinsèques et les propriétés naturelles d'une chose quand elles sont cachées. Et semblablement on dit de quelqu'un qu'il a une vue subtile quand il peut parvenir par son regard jusqu'aux plus menus détails d'une chose. Et il en est de même pour les autres sens.

D'après cela, les divers auteurs ont diversement attribué la subtilité aux corps glorieux.

Quelques hérétiques, en effet, comme le narre saint Augustin (*De la cité de Dieu*, liv. XIII, ch. XXII), leur ont attribué la subtilité selon le mode dont les substances spirituelles sont dites subtiles, disant qu'à la résurrection le corps sera changé en esprit, et c'est en raison de cela que les corps des ressuscités sont nommés par l'Apôtre *spirituels*, dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. XV (v. 44, 46). — Mais cela ne peut pas tenir. Premièrement, parce que le corps ne peut pas devenir esprit, ne communiquant pas avec l'esprit dans la matière. Ce que Boèce montre dans le livre *Des deux natures* (ch. VI). Secondement, parce que, si cela était possible, le corps une fois changé en esprit, ce ne serait pas l'homme qui ressusciterait, l'homme étant composé naturellement d'âme et de corps. Troisièmement, parce que, si l'Apôtre entendait ainsi le mot qu'on cite de lui, dans le même sens où il dirait les *corps*

spirituels, il faudrait entendre *les corps animaux*, c'est-à-dire les corps changés en l'âme. Ce qui est manifestement faux.

Aussi bien, certains hérétiques ont dit que le corps demeurera après la résurrection, mais qu'il aura la subtilité par mode de raréfaction, de telle sorte que les corps humains, lors de la résurrection, seront semblables à l'air ou au vent, comme le narre saint Grégoire au livre XIV de ses *Morales* (ch. LVI). — Mais cela non plus ne peut pas tenir. C'est qu'en effet le Seigneur, après sa résurrection, eut un corps qui pouvait se palper, comme on le voit en saint Luc, chapitre dernier (v. 39); et son corps doit être tenu pour souverainement subtil. De plus, le corps humain ressuscitera avec la chair et les os, comme le corps du Seigneur, dont il est dit en saint Luc, chapitre dernier (v. 39) : *Un esprit n'a point chair et os, comme vous voyez que j'ai, moi.* Et au livre de Job, ch. XIX (v. 26), il est dit : *Dans ma chair, je verrai Dieu, mon Sauveur.* Or, la nature de la chair et des os ne souffre pas la rareté de matière dont il s'agit.

Et c'est pourquoi il faut assigner aux corps glorieux l'autre mode de subtilité, savoir qu'on les dise subtils en raison de la souveraine perfection du corps.

Il est vrai que quelques-uns attribuent cette perfection aux corps glorieux en raison » de la cinquième ou « de la quinte essence », l'essence qui est celle des corps célestes, « laquelle, après la résurrection, prédominerait dans les corps glorieux. — Mais cela ne peut pas être. Premièrement, parce que rien de la quinte essence », à parler dans l'antique opinion qui était celle qu'avait accréditée Aristote, « ne peut venir dans la composition du corps; ainsi qu'il a été montré au livre II (dist. XVII, q. 3, art. 1; cf. I, q. 76, art. 7). Secondement, parce que, même à supposer que la quinte essence viendrait en composition du corps humain, on ne pourrait entendre qu'elle dominât plus alors que maintenant sur la nature des éléments, à moins qu'il n'y eût dans le corps humain une plus grande quantité de nature céleste; et, par suite, les corps humains seraient d'une autre stature : à moins, peut-être, que la nature des éléments fût en moindre quantité dans le corps humain,

ce qui répugne à l'intégrité des corps qui ressusciteront. On pourrait dire aussi que la nature des éléments revêtirait les propriétés de la nature céleste par le domaine de celle-ci sur le corps. D'où il suivrait qu'une vertu naturelle serait cause d'une propriété glorieuse. Chose qui est absurde.

Et c'est pourquoi d'autres disent que cette plénitude de perfection en raison de laquelle les corps humains sont dits subtils, viendra du domaine de l'âme glorifiée, qui est la forme du corps, sur le corps, en raison de quoi le corps glorieux est dit spirituel, comme entièrement soumis à l'esprit. La première sujétion dont le corps est soumis à l'âme regarde la participation de l'être spécifique, selon qu'il lui est soumis comme la matière est soumise à la forme; et, ensuite, il lui est soumis quant aux autres opérations de l'âme, en tant que l'âme est le moteur du corps. Et, ainsi, la première raison de la spiritualité dans le corps vient de la subtilité; et, ensuite, de l'agilité et des autres propriétés du corps glorieux. Et c'est pour cela que l'Apôtre a touché la dot de la subtilité dans la *spiritualité;* comme les Maîtres l'expliquent. Aussi bien saint Grégoire dit, au livre XIV de ses *Morales* (ch. LVI), que le corps glorieux *est dit subtil par l'effet de la puissance spirituelle.*

Et, par là, se trouvent résolues les objections qui procèdent de la subtilité par raréfaction ».

Ce n'est point dans un changement de la nature ou de la composition matérielle du corps glorieux qu'en lui se trouvera la dot de la subtilité. Sa matière ne changera ni de nature ni de quantité. Elle restera ce qu'exige qu'elle soit la nature parfaite du corps humain considérée en elle-même. Mais cette matière étant et restant ce qu'elle est ou ce qu'elle doit être dans la nature parfaite du corps humain, recevra de l'âme glorifiée, qui aura toujours pour elle sa raison de forme substantielle, un surcroît de perfection d'ordre qualificatif la soumettant totalement à l'âme qui la rendra en quelque sorte spirituelle. Et pour autant, la subtilité des corps glorieux sera un peu du même ordre que la subtilité des esprits. — Cette subtilité fera-t-elle que le corps glorieux pourra se trouver en-

semble dans un même lieu avec un autre corps non glorieux. Question délicate, difficile, qu'il importe de bien entendre; et que saint Thomas va résoudre à l'article qui suit.

Article II.

Si en raison de cette subtilité il convient au corps qu'il soit ensemble dans un même lieu avec un autre corps non glorieux?

Cinq objections veulent prouver qu' « en raison de cette subtilité il convient au corps d'être ensemble dans un même lieu avec un autre corps non glorifié ». — La première rappelle qu' « il est dit, dans l'Épître *aux Corinthiens*, ch. III (v. 21) : *Il réformera le corps de notre bassesse, configuré au corps de sa clarté.* Or, le corps du Christ a pu être ensemble avec un autre corps dans un même lieu ; comme on le voit par le fait qu'après sa résurrection Il entra où étaient les disciples *les portes étant closes*, ainsi qu'il est dit en saint Jean, ch. XX (v. 19, 26). Donc les corps glorieux, aussi, en raison de la subtilité, pourront être avec d'autres corps non glorieux dans un même lieu ». — La deuxième objection déclare que « les corps glorieux seront plus nobles que tous les autres corps. Or, certains corps, maintenant, en raison de leur noblesse, peuvent être ensemble avec d'autres corps, savoir les rayons solaires. Donc, à plus forte raison, cela conviendra aux corps glorieux ». — La troisième objection dit que « le corps céleste », à parler dans le sens de la cosmologie aristotélicienne, ne peut pas être divisé, à tout le moins quant à la substance des sphères; et de là vient qu'il est dit, au livre de Job, ch. XXXVII (v. 18), que *les cieux ont été formés infrangibles comme l'airain.* Si donc le corps glorieux ne peut pas être ensemble avec un autre corps dans un même lieu en raison de la subtilité, jamais il ne pourra monter au ciel empyrée. Ce qui est erroné ». — La quatrième objection fait observer que « le corps qui ne peut pas être ensemble avec un autre corps,

peut être empêché par l'obstacle de ce corps, dans son mouvement, ou même être renfermé en lui. Or, cela ne peut se produire pour les corps glorieux. Donc ils peuvent être ensemble dans un même lieu avec d'autres corps ». — La cinquième objection dit que « ce qu'est le point au point, la ligne l'est à la ligne, la surface à la surface et le corps au corps. Or, deux points peuvent être ensemble, comme on le voit quand des lignes se touchent; et, pareillement, deux lignes au contact de deux surfaces; et deux surfaces au contact de deux corps : parce que les choses contiguës sont celles dont les extrêmes sont ensemble, comme on le voit au livre VI des *Physiques* (ch. VI, n. 1; de S. Th., leç. 1). Donc il n'est pas contre la nature du corps qu'il puisse être ensemble avec un autre corps dans un même lieu. D'autre part, tout ce que souffre de noblesse la nature du corps, tout cela sera accordé au corps glorieux. Donc le corps glorieux, en raison de la propriété de sa subtilité, aura de pouvoir être ensemble avec un autre corps dans un même lieu ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier cite un texte de « Boèce, au livre *de la Trinité* (ch. 1; de S. Th., leç. 1) », où il est « dit : *Dans le nombre, la différence est due à la variété des accidents. Car trois hommes diffèrent, non par le genre, ni par l'espèce, mais par leurs accidents. Et, en effet, si par la pensée, nous séparons d'eux tous les accidents, cependant le lieu est pour tous divers et nous ne pouvons en aucune manière le concevoir identique.* Donc, si l'on suppose que deux corps sont dans un même lieu, ils seront numériquement un seul corps ». — Le second argument dit que « les corps glorieux auront une plus grande convenance au lieu que ne l'ont les esprits angéliques. Or, les esprits angéliques, comme quelques-uns le disent, ne pourraient se distinguer numériquement que s'ils étaient en des lieux divers; et, à cause de cela, ils disent qu'il est nécessaire qu'ils soient dans un lieu, et qu'avant le monde ils n'ont pas pu être créés. Donc à bien plus forte raison ils doivent dire que deux corps, quels qu'ils soient, ne peuvent pas être dans un même lieu ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « on ne peut

pas dire que le corps glorieux, en raison de sa subtilité, ait de pouvoir être dans un même lieu avec un autre corps, à moins que par la subtilité ne lui soit enlevé ce par quoi il est empêché maintenant d'être ensemble avec un autre corps dans un même lieu.

Or, il en est qui disent qu'il en est empêché dans l'état actuel, en raison de sa corpulence par laquelle il a de remplir le lieu. Et cette corpulence lui sera enlevée par la dot de la subtilité. — Mais ceci ne peut pas tenir, pour deux raisons.

Premièrement, parce que la corpulence qu'enlève la dot de la subtilité tient du défaut : par exemple, quelque désordre de la matière qui n'est point parfaitement sous la sujétion de sa forme. Car tout ce qui appartient à l'intégrité du corps ressuscitera dans le corps, tant du côté de la forme que du côté de la matière (cf. q. 80, art. 4, 5). Or, qu'un corps soit apte à remplir un lieu, il a cela par ce qui est de l'intégrité de sa nature et non par quelque défaut de cette nature. Le plein, en effet, s'oppose au vide. Par conséquent, cela seul ne remplit pas le lieu, qui, étant placé dans un lieu, fait que néanmoins le lieu demeure vide. D'autre part, le vide est défini, au livre IV, des *Physiques* (ch. VI, n. 2; ch. VII, n. 2; de S. Th., leç. 9, 10), *le lieu qui n'est point plein ou rempli par un corps sensible.* Et un corps est dit sensible par sa matière, sa forme, et ses accidents naturels, toutes choses qui appartiennent à l'intégrité de sa nature. Il est certain aussi que le corps glorieux sera sensible, même selon le toucher, comme on le vit dans le corps du Seigneur, en saint Luc, chapitre dernier (v. 39) : il ne lui manquera, en effet, ni la matière, ni la forme, ni les accidents naturels, savoir le froid et le chaud, et autres choses de ce genre. Par où l'on voit que le corps glorieux, nonobstant la dot de la subtilité, remplira le lieu. Et il semble, en effet, que c'est une insanité de dire que le lieu, où serait le corps glorieux, serait vide.

La seconde raison donnée par eux ne vaut point : parce que *empêcher la coexistence du corps dans un même lieu* dit plus que *remplir le lieu.* Si, en effet, nous posons que des dimensions existent séparées, sans matière, ces dimensions ne remplissent

pas le lieu. Et aussi bien quelques-uns, admettant le vide, ont dit que le vide était le lieu dans lequel sont ces sortes de dimensions sans aucun corps sensible. Et cependant ces dimensions sont empêchées d'être ensemble avec un autre corps dans un même lieu ; comme on le voit par Aristote, au livre IV des *Physiques* (ch. I, n. 8 ; ch. VIII, n. 13 ; de S. Th., leç. 2, 13), et au livre III des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 7 ; Did., liv. II, ch. II, n. 22), où il tient pour un inconvénient », c'est-à-dire, pour chose qui ne peut pas être, « que le corps mathématique, qui n'est pas autre chose que les dimensions séparées, soit ensemble avec un autre corps naturel sensible. Ainsi, à supposer que la subtilité du corps glorieux lui énlèverait de remplir le lieu, il ne s'ensuit pas que pour cela il pût être avec un autre corps dans un même lieu : parce que, même si on enlève ce qui est en moins, n'est pas enlevé, pour cela, ce qui est en plus.

Donc il semble que ce qui empêche notre corps maintenant d'être ensemble avec un autre corps dans un même lieu, ne pourra en aucune manière être éloigné du corps par la dot de la subtilité.

Or, rien ne peut empêcher un corps d'être situé ensemble avec un autre corps dans un même lieu, si ce n'est ce qui en lui requiert un site divers : car rien ne s'oppose à l'identité, sinon ce qui est cause de diversité. D'autre part, cette distinction de site n'est pas requise par une qualité du corps : et, en effet, au corps n'est pas dû un site en raison de sa qualité. D'où il suit que si on écarte du corps sensible qu'il soit chaud ou froid, ou lourd ou léger, néanmoins demeure en lui la nécessité de la distinction dont il s'agit », c'est-à-dire, de la distinction de site ; « comme on le voit par Aristote, au livre IV des *Physiques* (endroit précité) ; et, du reste, c'est évident de soi. Pareillement aussi la matière ne peut pas amener la nécessité de la distinction de site ; parce que le site n'affecte la matière qu'en raison de la quantité. Et, de même, la forme n'a de site qu'en raison de la matière qui a un site.

Il demeure donc que la nécessité de la distinction de deux corps dans le site » ou dans le lieu « est causée par la nature

de la quantité dimensive à laquelle de soi le site convient. Il entre, en effet, dans sa définition, la quantité dimensive étant définie *la quantité qui a un site* (cf. *Catégories*, ch. IV, n. 8). Et de là vient qu'étant écarté tout le reste qui est dans une chose, la nécessité de la distinction se trouve dans la seule quantité dimensive. Si, en effet, on prend une ligne séparée, il faut, s'il y a deux lignes ou deux parties d'une ligne, qu'elles soient distinctes dans le site » ou dans le lieu qu'elles occupent; « sans quoi la ligne ajoutée à la ligne ne ferait pas quelque chose de plus grand, ce qui est contraire à la conception commune de l'esprit. Il en est de même des surfaces et des corps mathématiques. Et parce que la matière doit avoir un site en tant qu'elle est sous les dimensions, il s'ensuit que la nécessité dont il s'agit », c'est-à-dire, la nécessité du site pour la distinction, « dérive à la matière occupant un site : de telle sorte que comme il n'est pas possible d'avoir deux lignes ou deux parties d'une ligne si elles ne sont pas distinctes quant au site, de même il est impossible d'avoir deux matières ou deux parties de matière à moins qu'on n'ait la distinction du site. Et parce que la distinction de la matière est le principe de la distinction des individus, de là vient que Boèce dit, au livre *de la Trinité* (ch. I), que *nous ne pouvons en aucune manière imaginer un seul lieu pour deux corps*, de telle sorte que la distinction des individus requière au moins cette variété d'accidents.

Or, la subtilité n'enlève point du corps glorieux la dimension. Il s'ensuit qu'elle n'enlève, en aucune manière, la nécessité dont nous parlons de la distinction du site par rapport à un autre corps. Et c'est pourquoi le corps glorieux n'aura pas, en raison de sa subtilité, de pouvoir être avec un autre corps. Mais il pourra être ensemble avec un autre corps par l'opération de la vertu divine. C'est ainsi que le corps de Pierre n'eut pas en vertu d'une propriété innée ou infuse qu'à son approche les infirmes fussent guéris (*Actes*, ch. V, v. 15); mais il faisait cela par la vertu divine pour l'édification de la foi. De même la vertu divine fera que le corps glorieux puisse être ensemble avec un autre corps, pour la perfection de la gloire ».

L'*ad primum* déclare que « le corps du Christ n'eut point de

la dot de la subtilité de pouvoir être ensemble avec un autre corps dans un même lieu ; mais la vertu divine fit cela après la résurrection, comme dans la nativité », quand le corps du Christ vint au monde sans nuire en rien à la virginité de sa mère. « Aussi bien saint Grégoire dit, dans une homélie (Hom. XXVI, *sur l'Évangile*) : *Le corps du Seigneur entra où étaient les apôtres, les portes closes, qui apparut aux yeux des hommes par sa naissance, sorti du sein de la Vierge demeuré fermé.* Il n'est donc pas nécessaire que cela convienne aux corps glorieux en raison de la subtilité ».

L'*ad secundum* rappelle que « la lumière n'est pas un corps, ainsi qu'il a été dit au second livre (dist. XIII, art. 3 ; cf. I, q. 67, art. 2). Et, par suite, l'objection procède de prémisses fausses ».

L'*ad tertium* dit que « le corps glorieux traversera les sphères célestes sans les diviser, non en vertu de la subtilité, mais par la vertu divine qui viendra à leur aide en toutes choses selon leur gré ».

L'*ad quartum* appuie sur ce dernier mot et enseigne que « du fait que Dieu leur subviendra en tout ce qu'ils voudront à leur gré, il s'ensuit qu'ils ne pourront être enfermés ou emprisonnés ».

L'*ad quintum* fait observer que « comme il est dit au livre IV des *Physiques* (ch. v, n. 4 ; de S. Th., leç. 8), *il ne convient pas au point d'avoir un lieu.* Si donc il est dit être dans un lieu, ce n'est qu'accidentetlement, parce que le corps dont il est le terme est dans un lieu. Or, de même que tout le lieu correspond à tout le corps, ainsi le terme du lieu correspond au terme du corps. D'autre part, il arrive que deux lieux ont un même terme ; comme aussi il arrive que deux lignes se terminent à un même point. Et c'est pourquoi, bien que deux corps ne puissent pas ne pas être en divers lieux, cependant aux deux termes des deux corps répond le même terme de deux lieux. Et, de ce chef, on dit que les extrémités de deux corps qui se touchent sont ensemble ».

La dot de la subtilité n'a point pour effet de supprimer dans

le corps glorieux ce par quoi il est de la nature de tout corps d'avoir son lieu propre dans lequel il ne peut communiquer avec aucun autre corps. Ceci, en effet, résulte de ses propres dimensions que la dot de la subtilité ne touche en rien. — Mais peut-il se faire, par miracle, ou par la vertu divine, que deux corps soient dans un même lieu. La chose a été affirmée, comme en passant, à l'occasion de l'article précédent. Mais, après ce qui vient d'être dit, au sujet des dimensions, elle vaut d'être étudiée en elle-même. Car, nous l'allons voir, de graves difficultés sembleraient s'y opposer. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article III.

Si par miracle il peut se faire que deux corps soient ensemble dans un même lieu ?

Quatre objections veulent prouver que « non pas même par miracle il ne peut se faire que deux corps soient dans un même lieu ». — La première dit qu' « il ne peut pas se faire par miracle que deux corps soient simultanément deux et un ; parce que ce serait faire que les contradictoires soient en même temps. Or, si l'on pose que deux corps soient ensemble, il s'ensuivrait que ces deux corps seraient un. Donc il n'est pas possible que cela se fasse par miracle. — La mineure de cet argument se prouve comme il suit. Supposons deux corps dans un même lieu : l'un, A ; et l'autre, B. Ou les dimensions de A seront les mêmes avec les dimensions du lieu ; ou elles seront autres. Si elles sont autres, donc il y aura certaines dimensions séparées. Chose qu'on ne peut admettre ; parce que les dimensions qui sont entre les extrémités du lieu, ne sont en aucun sujet si ce n'est dans le corps existant en ce lieu. Si elles sont les mêmes : donc, pour la même raison, les dimensions de B seront les mêmes avec les dimensions du lieu. Mais *toutes choses qui sont identiques à une seule et même chose sont identiques entre elles* (Aristote, *Sophist.*, ch. VI, n. 8). Donc

les dimensions de A et de B sont les mêmes. Mais il ne se peut pas que deux corps aient les mêmes dimensions; pas plus qu'ils ne peuvent avoir la même blancheur. Donc A et B sont un seul corps. Et comme ils étaient deux, donc ils sont en même temps deux et un ».

La deuxième objection déclare que « rien ne peut être fait par miracle, qui soit contraire aux communes conceptions de l'esprit : par exemple, que la partie ne soit pas moindre que le tout. C'est qu'en effet ce qui est contraire aux communes conceptions inclut directement la contradiction. Pareillement, pour les conclusions de la géométrie qui sont déduites infailliblement des communes conceptions; comme que le triangle n'ait pas trois angles égaux à deux angles droits. Pareillement, rien ne peut être fait dans la ligne, qui soit contraire à la définition de la ligne, attendu que séparer la définition de la chose définie est affirmer ensemble deux contradictoires. Or, que deux corps soient dans un même lieu est contraire aux conclusions de la géométrie et à la définition de la ligne. Donc cela ne peut pas se faire par miracle. — La mineure se prouve comme il suit. C'est une conclusion de la géométrie que deux cercles ne se touchent que par un point. Si donc deux corps circulaires étaient ensemble dans un même lieu, deux cercles marqués en eux se toucheraient en tout. De même il est contre la définition de la ligne, qu'entre deux points il y ait plus d'une ligne droite. Chose qui arriverait si deux corps étaient dans un même lieu ; parce que, entre deux points marqués dans les diverses surfaces du lieu, seraient les deux lignes droites des deux corps placés dans ce lieu ».

La troisième objection en appelle à ce qu' « il ne semble pas possible qu'il soit fait par miracle qu'un corps enfermé en un autre corps ne soit pas dans un lieu; car, ainsi, il aurait un lieu commun et non propre : chose qui ne peut pas être. Or, cela s'ensuivrait, si deux corps étaient dans un même lieu. Donc il ne peut pas être fait par miracle que deux corps soient dans un même lieu. — La mineure se prouve comme il suit. Supposons deux corps dans un même lieu, l'un plus grand que l'autre selon toutes les dimensions. Le plus petit sera in-

clus dans le plus grand et le lieu du plus grand sera son lieu commun », puisqu'il lui sera commun à lui et au plus grand ; « mais il n'aura pas de lieu propre à lui. Et, en effet, il ne sera pas une surface de corps marquée actuellement » et distincte de toute autre « qui le contienne : chose qui est de l'essence du lieu. Donc il n'aura pas de lieu propre ».

La quatrième objection arguë de ce que « le lieu correspond proportionnellement à ce qui est localisé. Or, jamais ne peut être fait par miracle qu'un même corps soit simultanément en divers lieux, si ce n'est par un certain changement, comme il arrive dans le sacrement de l'autel (cf. III, q. 75, art. 2). Donc, en aucune manière, il ne peut être fait par miracle que deux corps soient ensemble dans un même lieu ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier oppose que « la Bienheureuse Vierge enfanta son fils par miracle (cf. III, q. 28, art. 2, *ad 3um*). Or, dans cet enfantement, il fallut que deux corps soient ensemble dans un même lieu ; puisque l'Enfant en sortant ne brisa pas le sceau de la virginité. Donc il peut être fait par miracle que deux corps soient ensemble dans un même lieu ». — Le second argument ajoute que « la même chose peut être montrée par cela que le Seigneur entra où étaient les disciples, *les portes étant closes*, saint Jean, ch. xx (v. 19, 26) ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme on le voit par ce qui a été dit (art. précéd.), c'est à cause de ceci, qu'il faut que deux corps soient en deux lieux » distincts, « parce que la diversité de la matière requiert la distinction dans le site. Et c'est pourquoi nous voyons que si deux corps conviennent en un, l'être distinct de chacun est détruit et un seul être indistinct est acquis tout ensemble pour l'un et pour l'autre ; comme on le voit dans la mixtion » des corps simples. « Il n'est donc pas possible que deux corps demeurent et cependant soient ensemble, à moins que soit conservé à l'un et à l'autre l'être distinct qu'il avait d'abord, selon que l'un et l'autre était un être indivis en soi et divisé des autres. Or, cet être distinct dépend des principes essentiels de la chose comme de sa cause prochaine, mais de Dieu comme de sa cause pre-

mière. Et parce que la cause première peut conserver la chose dans l'être, les causes secondes disparaissant, comme on le voit par la première proposition du livre des *causes* : donc, par la vertu divine, et par elle seule, il peut se faire que l'accident soit sans le sujet, comme on le voit dans le sacrement de l'autel (cf. III, q. 77, art. 1). Et, semblablement, par la vertu divine il peut être fait, et par elle seule, qu'à un corps demeure l'être distinct de celui d'un autre corps, bien que sa matière ne soit pas distincte, dans le site, de la matière de l'autre corps. Et, ainsi, miraculeusement, il peut être fait que deux corps soient dans le même lieu ».

L'*ad primum* déclare que « cette raison » formulée dans la première objection, qui paraissait si forte, « est sophistique; car elle procède d'une supposition fausse, ou est une pétition de principe. — Cette raison, en effet, procède comme si entre les surfaces opposées d'un lieu donné était quelque dimension propre au lieu, à laquelle il faudrait que s'unît la dimension du corps localisé. Avec cela, en effet, il s'ensuivrait que les dimensions des deux corps localisés feraient une seule dimension, si chacune d'elles faisait un avec la dimension du lieu. Mais cette position est fausse; parce que, d'après cela, toutes les fois qu'un corps acquerrait un nouveau lieu, il faudrait qu'une immutation se produise dans les dimensions du lieu ou du corps localisé : il ne se peut pas, en effet, que deux choses ne fassent nouvellement qu'une chose, sans que l'une ou l'autre d'entre elles ne soit changée. Mais si, comme la chose est en vérité, ne sont dues au lieu d'autres dimensions que celles du corps localisé, il est manifeste que la raison donnée ne prouve rien. — Mais elle est une pétition de principe; parce que, d'après cela, dire que les dimensions du corps localisé sont les mêmes avec les dimensions du lieu, n'est rien dire d'autre sinon que les dimensions du corps localisé sont contenues dans les limites du lieu, et ces limites sont distantes selon la mesure de ces dimensions comme elles le seraient par leurs propres dimensions si elles les avaient. Et, ainsi, les dimensions de deux corps être les dimensions d'un seul lieu n'est autre chose que deux corps être dans un

même lieu. Ce qui est la proposition principale » ou la chose même qui est en question.

L'*ad secundum* dit qu'en admettant que deux corps soient ensemble dans un même lieu par miracle, il ne s'ensuit rien qui soit contre les communes conceptions de l'esprit ou contre la définition de la ligne, ou contre certaines conclusions de la géométrie. C'est qu'en effet, comme il a été dit plus haut (art. précéd.), la quantité dimensive diffère en cela de tous les autres accidents, qu'elle a une raison spéciale d'individuation et de distinction, savoir le site des parties, outre la raison d'individuation qui lui est commune à elle et à tous les accidents, savoir la matière qui leur est subjectée. Ainsi donc une ligne peut être conçue diverse d'une autre : ou bien parce qu'elle est dans un autre sujet, laquelle considération ne porte que sur la ligne matérielle ; ou bien parce qu'elle est distante d'une autre dans le site, laquelle considération vaut aussi pour la ligne mathématique, qui est conçue en dehors de la matière. Si donc on écarte la matière, il ne peut y avoir de distinction pour les lignes, sinon selon le site divers ; et pareillement pour les points, les surfaces et toutes autres dimensions. Et ainsi la géométrie ne peut pas admettre qu'une ligne soit ajoutée à une autre, comme distincte d'elle, à moins qu'elle ne s'en diversifie par le site. Mais, en supposant la distinction du sujet sans la distinction du site, faite par miracle, on conçoit des lignes diverses qui ne sont point distantes par le site, en raison de la diversité du sujet. Et pareillement pour les points divisés l'un de l'autre. Et ainsi deux lignes marquées en deux corps qui sont dans le même lieu, sont tirées de divers points à divers points : à prendre le point, non dans le lieu, mais dans le corps même localisé; attendu que la ligne n'est dite être tirée que du point qui est son terme. Et pareillement aussi deux cercles désignés en deux corps sphériques qui existent dans le même lieu, et qui sont deux non par la diversité du site, sans quoi ils ne pourraient pas se toucher selon toutes les parties, mais par la diversité des sujets, ce qui fait qu'ils se touchent en tout, demeurent cependant encore deux. Et c'est ainsi aussi qu'un cercle désigné dans un corps

localisé sphérique touche selon le tout l'autre cercle désigné dans le corps qui le localise ».

L'*ad tertium* accorde que « Dieu pourrait faire qu'un » des deux « corps ne soit pas dans le lieu. Et, cependant, ceci admis, il ne s'ensuit pas que l'autre corps ne soit pas dans un lieu; parce que le corps plus grand est le lieu du corps plus petit en raison de cette surface qui serait désignée par le contact des termes » ou des limites « du corps plus petit ».

L'*ad quartum* doit être particulièrement remarqué parmi ces réponses et dans cet article où cependant tout est d'un si haut intérêt. Saint Thomas déclare qu' « il ne peut pas être fait par miracle qu'un même corps soit en même temps localisé en deux lieux; et, en effet, le corps du Christ n'est pas localisé sur l'autel (III, q. 76, art. 5) : bien qu'il puisse être fait par miracle que deux corps soient dans un même lieu. C'est qu'en effet », explique le Saint Docteur, « être en plusieurs lieux simultanément répugne à l'individu en raison de ce qu'il consiste dans le fait d'être *indivis en soi*. Il s'ensuivrait, en effet, qu'il serait distinct dans le site » et donc *divisé*, ce qui implique contradiction. « Mais être avec un autre corps dans un même lieu lui répugne quant au fait d'être *divisé d'avec un autre*. Or, la raison de l'*un* se parfait dans l'*indivision;* comme on le voit au livre IV des *Métaphysiques* (leç. 2); mais la division d'avec les autres appartient à ce qui suit à la raison de l'*un*. Par conséquent, que le même corps soit localisé simultanément en divers lieux, implique contradiction, comme que l'homme manque de la raison » qui le spécifie. « Mais que deux corps soient dans le même lieu, cela n'implique pas contradiction ; comme on le voit par ce qui a été dit (corps de l'article et *ad 2um*). Et, par suite, il n'y a pas similitude », comme le voulait l'objection. — Dans cette réponse, saint Thomas vient de nous démontrer l'impossibilité absolue de la bilocation. Dieu lui-même ne peut pas faire qu'elle soit, parce qu'elle est contradictoire : elle implique, en effet, qu'un corps est un et qu'il n'est pas un, ce qui est une contradiction.

Il peut être fait, par miracle, que deux corps soient simultanément dans un même lieu : car, si leurs dimensions ne sont plus distinctes sous leur raison de dimensions ou en raison d'une diversité de site, elles continuent d'être distinctes, selon la distinction de l'être corporel auquel elles appartiennent et que la vertu divine maintient bien que la cause de la distinction ne soit plus la cause ordinaire, c'est-à-dire la matière avec les dimensions qui la situent. Mais, si Dieu peut faire, par miracle, que deux corps soient simultanément dans un même lieu, Il ne peut pas faire, même par miracle, qu'un même corps soit localisé en deux lieux distincts et séparés. Si, en effet, un même corps était localisé en deux lieux différents, il serait un et deux en même temps, ce qui est contradictoire, car un est la négation de deux et deux est la négation d'un. — De ce qu'il peut être fait, par miracle, que deux corps soient ensemble dans un même lieu, et que, par conséquent, le corps glorieux peut être dans un même lieu avec un autre corps, s'ensuivrait-il que deux corps glorieux pourraient et pourront être ensemble dans un même lieu. La question vaut d'être examinée en elle-même. Saint Thomas le fait à l'article qui suit.

Article IV.

Si le corps glorieux peut être avec un autre corps glorieux dans un même lieu?

Trois objections veulent prouver que « le corps glorieux peut être avec un autre corps glorieux dans un même lieu ». — La première dit que « là où se trouve une plus grande subtilité, là se trouve une moindre résistance. Si donc le corps glorieux est plus subtil que le corps non glorieux, il offrira à un autre corps glorieux une résistance moindre. Et, donc, si le corps glorieux peut être avec le corps non glorieux dans un même lieu, à bien plus forte raison, il le pourra avec un corps glorieux ». — La deuxième objection déclare que « comme le corps glorieux est plus subtil que le corps non glorieux; ainsi

un corps glorieux sera plus subtil qu'un autre. Si donc le corps glorieux peut être ensemble avec le corps non glorieux, pareillement le corps glorieux plus subtil pourra être avec un corps glorieux moins subtil ». — La troisième objection affirme que « le corps du ciel est subtil, et il sera alors glorifié (cf. q. 74, art. 1, 4; q. XCI, art. 3). Or, le corps de quelque saint pourra être ensemble avec le corps du ciel; car ils pourront descendre sur la terre et remonter au gré de leur volonté. Donc deux corps subtils ou glorieux pourront être ensemble ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier rappelle que « les corps glorieux seront *spirituels* (Ire Épître *aux Corinthiens*, ch. XV, v. 44), c'est-à-dire, en quelque manière semblables aux esprits. Or, deux esprits ne peuvent pas être ensemble dans un même lieu, bien que l'esprit et le corps puissent être ensemble dans un même lieu, comme il a été dit au livre I (dist. XXXVII, q. 3, art. 3; cf. Première Partie, q. 52, art. 3). Donc deux corps glorieux non plus ne pourront pas être dans un même lieu ». — Le second argument fait observer que « de deux corps qui existent ensemble, l'un est pénétré par l'autre, Or, être pénétré par un autre corps est contraire à la noblesse ou à la dignité, chose qui sera entièrement étrangère aux corps glorieux. Donc il ne se pourra pas que deux corps glorieux soient ensemble » dans un même lieu.

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « le corps glorieux, en raison de sa propriété, n'a pas de pouvoir être avec un autre corps glorieux dans un même lieu, pas plus que de pouvoir être ensemble avec un autre corps non glorieux (cf. art. 2). Mais par la vertu divine il pourrait être fait que deux corps glorieux fussent ensemble, ou deux corps non glorieux, comme un corps glorieux et un corps non glorieux (*Ibid.*; et art. 3). — Toutefois, il ne convient pas qu'un corps glorieux soit avec un autre corps glorieux. Soit parce que dans les corps glorieux sera gardé l'ordre voulu, qui requiert la distinction. Soit parce qu'un corps glorieux ne s'opposera pas à un autre. Et, ainsi, jamais deux corps glorieux ne seront ensemble » dans un même lieu.

L'*ad primum* fait observer que « la raison » donnée par

l'objection « procède comme si le corps glorieux avait, en raison de sa subtilité, de pouvoir être ensemble dans un même lieu avec un autre corps. Ce qui est faux.

Et semblablement la même réponse vaut pour la *seconde objection* ».

L'*ad tertium* déclare que « le corps du ciel et les autres corps seront dits glorieux dans un sens équivoque » ou analogue, « en tant qu'ils participeront quelque chose de la gloire; et non qu'à eux conviennent les dots des corps humains glorifiés ».

Toujours par rapport au lieu, une question se pose encore au sujet des corps glorieux sous la raison de leur subtilité. Et c'est de savoir si, en raison de cette subtilité, sera enlevée au corps glorieux la nécessité d'exister dans un lieu égal à lui, ou s'il pourra être en des lieux qui soient plus petits. Saint Thomas va nous répondre à l'article suivant.

Article V.

Si par sa subtilité sera enlevée au corps glorieux la nécessité d'exister dans un lieu égal à lui?

Trois objections veulent prouver que « par sa subtilité sera enlevée au corps glorieux la nécessité d'exister dans un lieu égal à lui ». — La première rappelle que « les corps glorieux seront conformes au corps du Christ; comme on le voit *aux Philippiens*, ch. III (v. 21). Or, le corps du Christ n'est pas astreint à cette nécessité d'être dans un lieu égal à lui; bien plus, il est contenu tout entier sous les petites ou grandes dimensions de l'hostie consacrée (cf. Troisième Partie, q. 76, art. 3). Donc cela sera aussi dans les corps glorieux ». — La deuxième objection en appelle à « Aristote », qui « prouve, au livre IV des *Physiques* (ch. VI, n. 4; de S. Th., leç. 9), que si deux corps étaient dans un même lieu, il s'ensuivrait que le plus grand corps obtiendrait le lieu le plus petit : ses di-

verses parties, en effet, pourront être dans la même partie du lieu; car il n'importe si deux corps sont dans le même lieu ou quel qu'en soit le nombre. Or, le corps glorieux pourra être ensemble dans un même lieu avec un autre corps, comme on le dit communément. Donc il pourra être en quelque lieu que ce soit, si petit soit-il ». — La troisième objection fait observer que « comme le corps est vu en raison de sa couleur ; ainsi il est mesuré par le lieu, en raison de sa quantité. Or, le corps glorieux sera de telle sorte soumis à l'esprit qu'il pourra être vu et n'être pas vu, et surtout de l'œil non glorifié, au gré de sa volonté (q. 85, art. 3); comme il fut manifeste dans le Christ (S. Luc, ch. XXIV, v. 31). Donc la quantité sera soumise au bon plaisir de l'esprit de telle manière qu'elle pourra être en un lieu petit ou grand et avoir une quantité grande ou petite, selon qu'il plaira ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier oppose qu' « Aristote dit, au livre IV des *Physiques* (ch. IV, n. I ; de S. Th., leç. 13), que tout ce qui est dans un lieu est dans un lieu égal à lui. Or, le corps glorieux sera dans un lieu. Donc il sera dans un lieu égal à lui ». — Le second argument rappelle que « les dimensions sont les mêmes pour le lieu et ce qui est localisé; comme il est prouvé au livre IV des *Physiques* (ch. VIII, n. 13; de S. Th., leç. 13). Donc, si le lieu était plus grand que le corps localisé, une même chose serait plus grande et plus petite qu'elle-même. Ce qui ne convient pas ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « le corps ne se réfère au lieu que par l'intermédiaire de ses dimensions propres, selon que le corps localisé est circonscrit par le contact du corps qui le localise. Par conséquent, qu'un corps soit dans un lieu plus petit que sa quantité, cela ne peut être que si la quantité propre du corps devient en quelque manière plus petite qu'elle n'est.

Chose qui ne peut se comprendre que de deux manières.

D'abord, par la variation de la quantité à l'entour de la même matière : en ce sens que la matière qui était d'abord sous une grande quantité devient ensuite sous une quantité moindre. Et cela fut posé par quelques-uns dans les corps

glorieux : ils disaient que leur quantité est soumise à leur bon plaisir, de telle sorte que quand ils le voudraient ils auraient une quantité grande et quand ils voudraient ils l'auraient petite. — Mais cela ne peut pas être. Car aucun mouvement qui se fait selon quelque chose d'intrinsèque au sujet ne peut être sans *la passion qui implique une certaine perte de substance* (Aristote, *Topiques*, livre VI, ch. VII, n. 21). Et c'est pourquoi dans les corps incorruptibles, savoir les corps célestes », à parler dans le sentiment d'Aristote et des anciens, « il n'y a que le mouvement local, lequel n'implique aucun changement à l'intérieur du sujet. De plus, il s'ensuivrait que le corps glorieux serait quelquefois plus dense et quelquefois moins dense ; parce que ne pouvant rien perdre de sa matière, il faudrait que celle-ci fût tantôt sous des dimensions plus grandes et tantôt sous des dimensions plus petites, ce qui est le propre de la condensation et de la dilatation. Et cela ne peut pas être.

D'une autre manière, on peut entendre que la quantité du corps glorieux devienne moindre qu'elle n'est, par la variation du site, de telle sorte que les parties du corps glorieux rentreraient les unes dans les autres, et ainsi il se ramènerait à n'importe quelle quantité, si petite fût-elle. Et cela, quelques-uns l'ont posé, disant qu'en raison de sa subtilité le corps glorieux aura de pouvoir être ensemble avec un autre corps non glorieux dans le même lieu, et, semblablement, qu'une partie pourra être dans l'autre, au point que tout le corps glorieux pourra passer par le plus petit pore d'un corps quelconque. Et c'est ainsi qu'ils expliquent que le corps du Christ sortit du sein de la Vierge et qu'il entra, *les portes closes*, dans le Cénacle où étaient les disciples. — Mais cela ne peut pas être. Soit parce que le corps glorieux n'aura pas d'être ensemble avec un autre corps en raison de la subtilité, soit parce que, même s'il avait d'être avec un autre corps, ce ne serait pas avec le corps glorieux, comme beaucoup le disent. Soit parce qu'il répugnerait à la disposition voulue du corps humain qui requiert un site déterminé et la distance des parties. Aussi bien, même par miracle, cela ne se fera pas.

Et voilà pourquoi il faut dire que toujours le corps sera dans un lieu égal à lui ».

L'*ad primum* précise que « le corps du Christ, dans le sacrement de l'Autel, n'est pas localisé ; ainsi qu'il a été dit » (art. 3, *ad 4um* ; cf. dist. X, art. 1, *ad 5um*).

L'*ad secundum* dit que « la preuve d'Aristote procède de ce qu'une partie pénétrerait dans l'autre au même titre. Or, cette pénétration des parties du corps glorieux les unes dans les autres ne peut pas être, ainsi qu'il a été dit. Et, par suite, la raison ne conclut pas ».

L'*ad tertium* répond que « le corps est vu du fait qu'il agit sur la vue. Or, qu'il agisse ou n'agisse pas sur la vue, cela n'amène aucune variation dans le corps lui-même. Il s'ensuit qu'il n'y a pas d'inconvénient à ce qu'il puisse être vu, quand il veut, et n'être pas vu, quand il veut. Mais d'être dans un lieu n'est pas une action qui procède de lui en raison de sa quantité, comme d'être vu, en raison de sa couleur. Par conséquent, il n'y a pas similitude ».

Sans aucun doute possible, le corps glorieux aura toujours invariablement ses dimensions propres ; et elles seront toujours en rapport constant d'égalité avec les dimensions du corps environnant qui constitueront le lieu où il sera. — Mais ce corps glorieux, restant ainsi lui-même, n'aura-t-il pas, du moins, en raison de sa subtilité, d'être impalpable. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article VI.

Si le corps glorieux, en raison de la subtilité, est impalpable?

Trois objections veulent prouver que « le corps glorieux, en raison de la subtilité, est impalpable ». — La première cite « saint Grégoire, dans l'Homélie pour l'octave de Pâques (Hom. XXVI *sur l'Évangile*) », où il est « dit : *Ce qui se palpe doit nécessairement se corrompre*. Or, le corps glorieux sera in-

corruptible. Donc il sera impalpable ». — La deuxième objection fait remarquer que « tout ce qui se palpe résiste au sujet qui palpe. Or, ce qui peut être ensemble avec un autre ne lui résiste pas. Puis donc que le corps glorieux peut être ensemble avec un autre corps (cf. art. 3), il ne sera point palpable ». — La troisième objection dit que « tout corps palpable est tangible. Or, tout corps tangible a des qualités tangibles qui excèdent les qualités du corps qui le touche. Puis donc que les qualités tangibles n'auront pas d'excès, mais seront réduites à la plus grande égalité dans les corps glorieux, il semble qu'ils ne seront point palpables ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier rappelle que « le Seigneur ressuscita avec un corps glorieux ; et, cependant, Il eut un corps palpable, comme on le voit en saint Jean, ch. xx (S. Luc, ch. xxiv, v. 39 ; cf. saint Jean, ch. xx, v. 27) : *Palpez et voyez ; car un esprit n'a pas chair et os.* Donc les corps glorieux seront palpables ». — Le second argument dit que « c'est là l'hérésie d'Eutychès, patriarche de Constantinople, comme le dit saint Grégoire, au livre XIV de ses *Morales* (chap. lvi), lequel disait que *notre corps, dans la gloire de la résurrection, sera impalpable* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « tout corps palpable est tangible, mais non inversement. Car tout corps est tangible, qui a les qualités par lesquelles il est apte à agir sur le sens du toucher ; et, ainsi, l'air, le feu, et autres semblables, sont des corps tangibles. Mais *palpable* ajoute, en plus, qu'il résiste au sujet qui le touche : aussi bien, l'air qui ne résiste en rien au sujet qui passe à travers, mais se divise avec une extrême facilité, est tangible, mais non palpable. Ainsi donc on voit qu'un corps est dit palpable, en raison de deux choses : savoir, les qualités tangibles, et le fait qu'il résiste à ce qui le touche pour qu'on ne passe pas. Et parce que les qualités tangibles sont le chaud et le froid, et autres de ce genre, lesquelles ne se trouvent que dans les corps lourds et légers, qui sont contraires entre eux et, par là, sont corruptibles, il s'ensuit que les corps célestes qui, par leur nature, sont incorruptibles, sont sensibles à la vue, mais ne sont pas tangibles,

ni, non plus, palpables », à parler dans le sens de la physique ou de la cosmologie aristotélicienne. « Et c'est ce que saint Grégoire dit, que *tout ce qui se palpe est corruptible.*

Quant au corps glorieux, il a, par sa nature, les qualités qui sont faites pour agir sur le sens du toucher. Mais, cependant, parce que le corps est entièrement soumis à l'esprit, il est en son pouvoir d'agir sur le sens du toucher ou de ne pas agir sur ce sens. Pareillement, aussi, selon sa nature il lui convient de résister à tout autre corps qui se présente, de telle sorte qu'il ne puisse pas être avec lui ensemble dans un même lieu ; mais, d'une façon miraculeuse, cela peut arriver par la vertu divine, qu'à son gré il soit avec un autre corps dans un même lieu (cf. art. 3) ; et ainsi il ne résistera pas au corps qui passe à travers. Il suit de là que selon sa nature le corps glorieux est palpable ; mais il lui appartient de n'être point palpé, quand il le veut, par un corps non glorieux. Et c'est pourquoi saint Grégoire dit (endroit précité) que *le Seigneur donna à palper sa chair qu'Il avait introduite les portes closes, afin de montrer par là qu'après la résurrection son corps était d'une même nature et d'une autre gloire* ».

L'*ad primum* accorde que « l'incorruptibilité du corps glorieux n'est pas due à la nature des éléments qui le composent, selon laquelle *il est nécessaire que tout ce qui se palpe se corrompe*, comme on le voit par ce qui a été dit. Et c'est pourquoi la raison » donnée par l'objection « ne suit pas ».

L'*ad secundum* dit que « si, en effet, d'une certaine manière il peut se faire que le corps glorieux soit avec un autre corps dans un même lieu, cependant le corps glorieux a en son pouvoir de résister à tout ce qui le touche, quand il le voudra. Et, ainsi, il peut être palpé ».

L'*ad tertium* déclare que « les qualités tangibles dans les corps glorieux ne seront pas réduites au milieu de la chose en le prenant selon une égale distance des extrêmes ; mais au milieu de proportion selon qu'il convient le mieux à la complexion humaine en chacune de ses parties. Et voilà pourquoi le toucher de ces corps est tout ce qu'il y a de plus délectable, parce que la puissance a toujours plaisir en ce qui lui con-

vient et s'attriste de l'excès » (cf. Aristote, *De l'âme*, liv. III, ch. II, n. 9 ; de S. Th., leç. 2).

Au premier abord, quand on parle de subtilité à l'endroit des corps glorieux, on serait porté à croire qu'il s'agit d'une propriété en vertu de laquelle ils pourraient pénétrer partout, sans que rien dans le monde des corps pût leur faire obstacle. On citerait même, à ce sujet, l'exemple du corps du Christ sortant de son tombeau malgré la pierre qui en fermait l'entrée, ou encore venant auprès de ses disciples dans le Cénacle, les portes étant closes. Il n'en est rien. Si le corps du Christ a pénétré ainsi des corps opaques et résistants, ce n'est pas en vertu de la subtilité du corps glorieux, mais directement par la vertu divine agissant ici d'une façon miraculeuse. Et il est vrai que cette action miraculeuse de la vertu divine est toujours à la merci du corps glorieux, qui pourra, à son gré, pénétrer de la sorte partout dans le monde des corps. Mais ce n'est pas à cela qu'est ordonnée la propriété de la subtilité. Cette subtilité doit s'entendre au sens d'une maîtrise ou d'une domination parfaite de l'âme, forme substantielle du corps, sur le corps qui est sa matière : maîtrise et domination qui aura pour premier effet de donner à tout l'être humain jusque dans sa partie matérielle quelque chose de la nature des esprits, au sujet desquels, quand il s'agit de leur nature, nous employons très spécialement le mot de subtils. Toutefois, les corps glorieux garderont leurs dimensions propres, qui ne seront jamais modifiées ou altérées en quoi que ce soit. Et, à ce titre, ils auront toujours le lieu que ces dimensions requièrent, distinct du lieu de tout autre corps, à moins que par miracle, comme il a été dit, ils ne se trouve accidentellement ensemble dans un seul et même lieu avec quelque autre corps qui ne soit pas un corps humain glorifié.

Après la subtilité, vient, au sujet des corps glorieux, l'agilité, qui leur est aussi attribuée. Elle va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION LXXXIV

DE L'AGILITÉ DES CORPS DES BIENHEUREUX RESSUSCITÉS

Cette question comprend trois articles :

1° Si les corps glorieux doivent être agiles?
2° S'ils se mouvront?
3° S'ils se mouvront instantanément?

Ces trois articles sont les trois sous-questions de l'article 3, question 2, distinction XLIV.

Article Premier.

Si les corps glorieux doivent être agiles?

Quatre objections veulent prouver que « les corps glorieux ne doivent pas être agiles ». — La première argue de ce que « l'être qui est de soi agile au mouvement, n'a pas besoin d'un sujet qui le porte. Or, les corps glorifiés seront portés après la résurrection sur les nuées au-devant du Christ dans les airs, *par les anges*, comme le dit la Glose sur la première Épître *aux Thessaloniciens*, ch. IV (v. 16). Donc les corps glorieux ne seront pas agiles ». — La deuxième objection déclare qu' « aucun corps qui est mû avec peine et fatigue ne peut être dit agile. Or, les corps glorieux seront mus de cette sorte : puisque leur moteur, c'est-à-dire, l'âme, les mouvra en sens contraire à leur nature; sans quoi ils seraient toujours mus dans la même direction. Donc ils ne seront pas agiles ». — La troisième objection fait observer que « de toutes les opéra-

tions de l'animal, l'opération du sens est plus noble et lui appartient plus en propre que celle du mouvement. Or, il n'est point assigné aux corps glorieux, une propriété qui les perfectionne dans l'opération du sens. Donc ne doit pas non plus leur être attribuée l'agilité qui les perfectionne dans le mouvement ». — La quatrième objection dit que « la nature donne aux divers êtres des instruments de disposition diverse selon leurs diverses vertus : et, ainsi, elle ne donne pas des instruments ou des organes de même disposition à l'animal lent et à l'animal rapide. Or, Dieu agit d'une façon bien plus ordonnée que ne le fait la nature. Puis donc que le corps glorieux a des membres de même disposition quant à la figure et à la grandeur comme maintenant, il semble qu'il n'aura pas une autre agilité que celle qu'il a maintenant ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier oppose qu' « il est dit dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. xv (v. 43) : *Il est semé dans l'infirmité; il ressuscitera dans la force*. Et la glose explique : c'est-à-dire *mobile et vivant*. Or, la mobilité ne peut signifier que l'agilité pour le mouvement. Donc les corps glorieux seront agiles ». — Le second argument note que « la lenteur semble le plus répugner à la spiritualité. Or, les corps glorieux seront *spirituels*; comme il est dit dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. xv (v. 44). Donc ils seront agiles ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « le corps glorieux sera totalement soumis à l'âme glorifiée : non seulement, de telle sorte que rien ne soit en lui qui résiste à la volonté de l'esprit, car cela fut aussi dans le corps d'Adam », avant sa chute; « mais encore de telle sorte qu'il y ait en lui une certaine perfection découlant de l'âme glorifiée dans le corps, par laquelle il sera rendu apte à la sujétion dont il s'agit : perfection qui est appelée *dot* du corps glorieux. Or, l'âme est unie au corps non seulement comme forme » ou principe donnant l'être; « mais aussi comme moteur » ou principe donnant le mouvement et l'action. « Et c'est de l'une et de l'autre manière qu'il faut que le corps glorieux soit au plus haut point soumis à l'âme glorifiée. De même donc que, par la dot de la subtilité, le corps est soumis totalement à

l'âme en tant qu'elle est sa forme lui donnant l'être spécifique; de même, par la dot de l'agilité, il lui est soumis en tant qu'elle est son principe moteur, de telle sorte qu'il soit prompt et apte à obéir à l'esprit dans tous les mouvements et toutes les actions de l'âme. — Il est vrai que quelques-uns attribuent la cause de cette agilité à la quinte essence qui alors dominerait dans les corps glorieux. Mais nous avons déjà dit plusieurs fois à ce sujet que cela ne semble pas convenir. Et c'est pourquoi il est mieux de l'attribuer à l'âme, de qui la gloire émane dans le corps ».

L'*ad primum* explique que « les corps glorieux sont dits être portés par les anges et aussi sur les nuées, non qu'ils en aient besoin; mais pour marquer le respect qui sera porté aux corps glorieux et par les anges et par toutes les créatures ».

L'*ad secundum* dit que « plus la vertu de l'âme qui meut domine sur le corps, moins est grande la fatigue dans le mouvement qui se fait même contre la nature du corps. Aussi bien ceux dans lesquels la vertu motrice est plus forte ou dont le corps a acquis par l'exercice une plus grande aptitude à obéir à l'esprit qui meut, se fatiguent moins dans le mouvement. Et parce que, après la résurrection, l'âme dominera parfaitement sur le corps, soit en raison de la perfection de sa propre vertu, soit parce que le corps glorieux sera plus apte à cause de la gloire de l'âme qui rejaillira sur lui, il n'y aura aucune fatigue dans le mouvement des saints. Et, ainsi, les corps des saints pourront-ils être dits agiles ».

L'*ad tertium* déclare que « par la dot de l'agilité le corps glorieux est rendu apte non seulement au mouvement local, mais à l'acte du sens et à toutes les autres opérations de l'âme qui ont à se produire ».

L'*ad quartum* répond que « comme la nature donne aux animaux plus rapides des organes diversement disposés dans la figure et la grandeur; ainsi Dieu donnera aux corps des saints une disposition autre que celle qu'ils ont maintenant, non dans la figure ou la grandeur, mais dans la propriété de la gloire qui s'appelle l'agilité ».

C'est donc toujours dans la gloire de l'âme communiquée au corps que nous devons chercher la raison et la cause des propriétés qui appartiendront aux corps glorieux. L'âme est la forme substantielle du corps; et, aussi, le principe de tous ses mouvements ou de toutes ses actions. Comme forme, elle donnera au corps la propriété ou la dot de la subtilité qui conférera au corps en quelque sorte la transcendance de l'être des esprits. Comme principe de mouvement et d'action, elle lui donnera la propriété ou la dot de l'agilité, qui, dans ses mouvements et dans ses actions, le rendra participant du mode d'agir et de se mouvoir qui est le propre des esprits. — De cette propriété ou de cette dot de l'agilité, faut-il dire que les corps glorieux en useront, de telle sorte qu'ils se mouvront en effet. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si les corps glorieux useront quelquefois de leur agilité de telle sorte qu'ils se mouvront?

Cinq objections veulent prouver que « les corps glorieux n'useront jamais de leur agilité de telle sorte qu'ils se meuvent ». — La première rappelle que, « d'après Aristote (*Physiques*, livre III, ch. II, n. 4; de S. Th., leç. 3), *le mouvement est l'acte de ce qui est imparfait*. Or, dans les corps glorieux, il n'y aura aucune imperfection. Donc il n'y aura pas non plus de mouvement ». — La deuxième objection dit que « tout mouvement est en raison d'une indigence; parce tout ce qui se meut est en mouvement pour l'obtention d'une fin », de quelque chose qu'il n'a pas et qu'il désire voulant l'avoir. « Or, les corps glorieux ne manqueront de rien, attendu que, là, comme le dit saint Augustin (*de la Trinité*, liv. XIII, ch. VIII), *on aura tout ce qu'on voudra et l'on n'aura rien de ce qu'on ne veut pas*. Donc les corps glorieux ne se mouvront pas ». — La troisième objection déclare que, « d'après Aristote, au livre II *Du ciel et du monde* (ch. XII, n. 5; de S. Th.,

leç. 18), ce qui participe la divine bonté sans mouvement, la participe d'une façon plus noble que ce qui la participe avec mouvement. Or, le corps glorieux participe la divine bonté d'une façon plus noble que tout autre corps. Puis donc que certains autres corps demeureront totalement sans mouvement, comme les corps célestes (cf. q. 81, art. 3; plus loin, q. 91, art. 2), il semble qu'à plus forte raison il en sera ainsi des corps humains ». — La quatrième objection cite « saint Augustin » (au livre *De la vraie religion*, ch. XII) où il est « dit que *l'âme stabilisée en Dieu, stabilisera aussi son corps en conséquence*. Or, l'âme sera de telle sorte stabilisée en Dieu qu'en aucune manière elle ne s'éloignera de Lui. Donc, dans le corps non plus il n'y aura aucun mouvement hors de l'âme ». — La cinquième objection affirme que « plus un corps est noble, plus il a droit à un lieu qui excelle par sa noblesse. Et aussi bien le corps du Christ qui est de tous le plus noble, aura le lieu le plus éminent parmi tous les autres lieux, comme on le voit par l'Épître *aux Hébreux*, ch. VII (v. 26) : *constitué plus haut que les cieux*; et la glose dit : *par le lieu et par la dignité*. Et, semblablement, chaque corps glorieux, aura, pour la même raison, un lieu qui lui conviendra selon la mesure de sa dignité. Or, le lieu qui conviendra est une des choses qui appartiennent à la gloire. Puis donc qu'après la résurrection la gloire des saints ne variera jamais, ni en plus ni en moins, parce qu'ils seront alors totalement au terme définitif, il semble que leurs corps ne s'éloigneront jamais du lieu qui leur sera déterminé. Et, par suite, ils ne se mouvront pas ».

L'argument *sed contra* oppose qu'il est dit, dans Isaïe, ch. XL (v. 31) : *Ils courront et ne se fatigueront pas*; *ils voleront et ne défailleront pas*; et, au livre de la *Sagesse*, ch. III (v. 7) : *Ils seront semblables à la flamme qui court à travers les roseaux*. Donc il y aura du mouvement pour les corps glorieux ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « il est nécessaire d'affirmer que les corps glorieux se mouvront quelquefois. Et, en effet, le corps du Christ s'est mû le jour de l'Ascension ; et, semblablement, les corps des saints, qui res-

susciteront de terre, monteront au ciel empyrée », séjour de la gloire. « Mais, même après qu'ils seront montés aux cieux, il est vraisemblable qu'ils se mouvront quelquefois au gré de leur volonté : pour faire éclater la divine sagesse, en exerçant d'une façon actuelle ce qu'ils ont en vertu ; et aussi pour que leur vue se refasse par la beauté des diverses créatures dans lesquelles la sagesse de Dieu reluira suréminemment. C'est qu'en effet, le sens ne peut porter que sur les choses qui sont présentes; bien que les corps glorieux puissent exercer leur sens à plus grande distance que les corps non glorieux. Il ne s'ensuivra pas d'ailleurs que ce mouvement nuise en rien à leur béatitude qui consiste dans la vision de Dieu qu'ils auront présent partout; comme le dit aussi des anges saint Grégoire (Homélie XXXIV, *sur l'Évangile*), affirmant qu'*ils courent à l'intérieur de Dieu, quel que soit le lieu où ils sont envoyés* ».

L'*ad primum* fait observer que « le mouvement local ne change rien de ce qui est intrinsèque à la chose; il ne porte que sur ce qui est extérieur, savoir le lieu. Il s'ensuit que ce qui est mû du mouvement local est parfait quant à ce qui est de l'intérieur du sujet, comme il est dit au livre VIII des *Physiques* (ch. VII, n. 6; de S. Th., leç. 14); bien qu'il soit imparfait par rapport au lieu, car, tandis qu'il est dans un lieu, il est en puissance par rapport à un autre lieu, ne pouvant pas être actuellement en plusieurs lieux en même temps : ceci, en effet, n'appartient qu'à Dieu. Mais un tel manque ou un tel défaut ne répugne pas à la perfection de la gloire; pas plus que ne lui répugne le défaut consistant en ce que toute créature vient du néant. Et voilà pourquoi ces sortes de défauts demeureront dans les corps glorieux ».

L'*ad secundum* précise que « quelqu'un est dit manquer ou avoir besoin de quelque chose, purement et simplement, et sous un certain aspect. Il manque ou a besoin purement et simplement de ce sans quoi il ne peut pas être conservé dans son être ou dans sa perfection. De ce chef, le mouvement ne sera pas dans les corps glorieux en raison d'une indigence : car la béatitude leur suffira pour tout. Mais, à un certain titre, quelqu'un a besoin de ce sans quoi il ne peut pas avoir une

certaine fin qu'il se propose, ou ne peut pas l'avoir aussi bien ou en telle manière. Pour autant, le mouvement sera dans les bienheureux en raison d'une indigence. Ils ne pourront pas, en effet, manifester la vertu du mouvement qui est en eux, par voie d'expérience, à moins qu'ils ne se meuvent. Mais rien n'empêche que ces sortes d'indigences soient dans les corps glorieux ».

L'*ad tertium* accorde que « cette raison », donnée par l'objection, « procéderait si le corps glorieux ne pouvait pas, même sans mouvement, participer la bonté divine d'une façon beaucoup plus haute que les corps glorieux. Ce qui est faux. Et donc les corps glorieux ne se mouvront pas pour obtenir la participation parfaite de la divine bonté. Ils l'auront par la gloire. Mais ils se mouvront pour montrer la vertu de l'âme. Le mouvement des corps célestes, au contraire, ne pourrait démontrer leur vertu si ce n'est en mouvant les corps inférieurs dans l'ordre de la génération et de la corruption : chose qui ne conviendra plus à l'état du monde après la résurrection. Et c'est pourquoi la raison ne suit pas ».

L'*ad quartum* répond que « le mouvement local ne diminue en rien la stabilité de l'âme en Dieu, puisque ce mouvement ne porte pas sur quelque chose qui soit intrinsèque au sujet; ainsi qu'il a été dit ».

L'*ad quintum* déclare que « le lieu qui convient à chaque corps glorieux et qui est assigné selon le degré de la dignité de chacun, appartient à la récompense accidentelle. Toutefois, il n'est pas nécessaire que quelque chose de la récompense soit enlevé chaque fois que le corps est hors de son lieu. C'est qu'en effet, ce lieu-là n'appartient pas à la récompense pour autant qu'il contient actuellement le corps localisé; car il n'influe en rien sur le corps glorieux, mais plutôt il participe à sa splendeur. S'il appartient à la récompense du corps glorieux, c'est pour autant qu'il est dû à ses mérites. Et, par suite, la joie attachée à ce lieu demeure toujours, même quand le sujet se trouve être en dehors ».

Non seulement il n'y a aucune raison de dénier tout mouve-

ment local aux corps glorieux; mais, au contraire, il sera souverainement en harmonie avec la perfection de leur gloire, qu'ils manifestent au gré de leur volonté la merveilleuse puissance de mouvement qui sera en eux et que nous savons devoir être la dot de l'agilité. — Cette puissance de mouvement fera-t-elle que lorsqu'ils en useront, leur mouvement soit instantané. Pourront-ils en un instant se porter, par le mouvement local, en tel lieu qu'il leur plaira. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article III.

Si les corps glorieux se mouvront instantanément?

Cinq objections veulent prouver que « les corps glorieux se meuvent instantanément », c'est-à-dire que leur mouvement se fait en un instant. — La première cite un mot de « saint Augustin », dans la *Cité de Dieu*, liv. XXII, ch. xxx, où il est « dit que *partout où l'esprit voudra, là aussi sera le corps*. Or, le mouvement de la volonté, selon lequel l'esprit veut être quelque part, se fait en un instant. Donc le mouvement aussi du corps se fera en un instant ». — La deuxième objection en appelle à ce que « dans le livre IV des *Physiques* (ch. VIII, n. 8; de S. Th., leç. 12), Aristote prouve que si le mouvement se faisait dans le vide, il faudrait qu'une chose fût mue en un instant, parce que le vide ne résiste en aucune manière au mobile, tandis que le plein résiste; et, par suite, il n'y aurait aucune proportion entre le mouvement dans le vide et le mouvement dans le plein, pour ce qui serait de la vélocité, attendu que la proportion des mouvements dans la vélocité est selon la proportion de la résistance qu'offre le milieu; et partout où l'on a deux mouvements qui se font dans le temps, il faut que les vélocités soient proportionnelles, car tout temps à tout temps est proportionnel. Or, semblablement, aucun espace plein ne peut résister au corps glorieux qui peut être avec un autre corps dans un même lieu, quel que soit d'ailleurs le mode dont cela se fait (cf. q. 83, art. 2, 3, 4); pas plus que le

vide ne résiste à un autre corps. Donc, s'il se mouvait, il se mouvrait instantanément ». — La troisième objection dit que « la vertu de l'âme glorifiée excède comme sans proportion la vertu de l'âme non glorifiée. Or, l'âme non glorifiée meut le corps dans le temps. Donc l'âme glorifiée le mouvra en un instant ». — La quatrième objection déclare que « tout ce qui se meut d'une égale vitesse de près et de loin, se meut en un instant. Or, le mouvement du corps glorieux est de cette sorte. Car quelque distant que soit le point de l'espace, il s'y mouvra d'un mouvement imperceptible : ce qui fait dire à saint Augustin, dans les *Questions sur la Résurrection* (Ep. CII, que *le corps glorieux parcourt tous les intervalles avec la même célérité, comme le rayon du soleil.* Donc les corps glorieux se mouvront en un instant ». — La cinquième objection fait ce dilemme : « Tout ce qui se meut, se meut ou dans le temps ou dans l'instant. Or, le corps glorieux, après la résurrection, ne se mouvra pas dans le temps, puisque *le temps ne sera plus*, comme il est dit dans l'Apocalypse, ch. x (v. 6). Donc ce mouvement sera dans l'instant », instantané, en un instant.

Des deux arguments *sed contra*, le premier dit que « dans le mouvement local, l'espace et le mouvement et le temps sont divisés en même temps ; comme il est prouvé démonstrativement au livre VI des *Physiques* (ch. IV, n. 6 ; de S. Th., leç. 6). Or, l'espace que traverse le corps glorieux par son mouvement est divisible. Donc le mouvement aussi et le temps seront divisibles. Or, l'instant est indivisible. Donc ce mouvement-là ne sera pas en un instant ». — Le second argument fait observer qu'« une chose ne peut pas être simultanément tout entière en un lieu, et en partie dans ce lieu, en partie dans un autre. Il s'ensuivrait, en effet, que l'une des parties serait en deux lieux en même temps. Chose qui est impossible (q. 83, art. 3, *ad 4um*). Or, tout ce qui se meut, est en partie dans le terme d'où il part, et en partie dans le terme où il va ; comme il est démontré au livre VI des *Physiques* (ch. VI, n. 1 ; de S. Th., leç. 5). Et ce qui est déjà mû, est tout entier au terme final du mouvement. Donc il ne se peut pas qu'en même temps une chose se meuve encore et soit déjà mue. Puis donc que tout ce qui se meut en un ins-

tant, se meut et est déjà mû en même temps, il ne se pourra pas que le mouvement du corps glorieux soit en un instant. »

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « sur cette question, il est des opinions multiples.

Quelques-uns disent que le corps glorieux passe d'un lieu à un autre sans avoir à traverser le milieu; comme la volonté d'un lieu se porte à un autre sans qu'elle ait à passer par le milieu » qui les sépare. « Et, en raison de cela, le mouvement du corps glorieux peut être instantané, comme celui de la volonté. — Mais cela ne peut pas être. C'est qu'en effet, jamais le corps glorieux ne parviendra à la noblesse de la nature spirituelle, pas plus que jamais il ne cessera d'être un corps » : il sera un corps spiritualisé en quelque sorte et pour autant qu'il participera à la nature ou aux propriétés des esprits; mais il ne sera jamais un esprit, il restera toujours un corps. « De plus, la volonté, quand elle est dite se mouvoir d'un lieu à un autre ne se transporte pas quant à son essence d'un lieu en un autre, car son essence n'est contenue en aucun de ces lieux; mais elle est dirigée vers un lieu après qu'elle avait été dirigée vers un autre par son intention, et pour autant elle est dite se mouvoir d'un lieu à un autre » : la volonté reste toujours où elle était, quant à son essence, c'est-à-dire, subjectée dans l'âme dont elle est une puissance et qui reste elle-même unie au corps; mais selon que l'intelligence lui présente successivement divers objets à vouloir, qui sont en divers lieux, elle est dite aller de l'un à l'autre, quand en effet elle veut l'un après avoir voulu l'autre.

« Aussi bien d'autres disent que le corps glorieux a de la propriété de sa nature qui fait qu'il est un corps de passer par le milieu et, par suite, de se mouvoir dans le temps; mais en vertu de la gloire, qui lui donne une sorte d'infinité au-dessus de la nature, il a de pouvoir ne pas passer par le milieu, et, ainsi, de se mouvoir en un instant. — Mais cela ne peut pas être. Car cela implique contradiction. Voici comment on le montre. Supposons un corps qui est mû de A en B; et que ce corps soit Z. Il est clair que Z, tant qu'il est tout entier en A, ne se meut pas. Pareillement, non plus, quand il est tout en-

tier en B; parce qu'alors son mouvement a eu lieu. Donc, s'il est mû à un moment donné, il faut qu'il ne soit ni tout entier en A ni tout entier en B. Donc, quand il est mû ou quand il est en mouvement, ou bien il n'est nulle part; ou partiellement en A et partiellement en B; ou tout entier en un autre lieu mitoyen, par exemple en C; ou partiellement en C et partiellement en A ou en B. On ne peut pas dire qu'il ne soit nulle part; car, de la sorte, il y aurait une quantité dimensive qui n'aurait pas de site; ce qui est impossible. On ne peut pas dire, non plus, qu'il soit partiellement en A et partiellement en B et qu'il ne soit pas dans le milieu d'une certaine manière; parce que B étant distant de A, il s'ensuivrait, dans le milieu qui se trouve entre les deux, que la partie de Z qui est en B ne serait plus continue à la partie qui est en A. Donc il demeure ou qu'il soit tout entier en C, ou qu'il soit partiellement en C et partiellement en un autre lieu qu'on mettra au milieu entre C et A, par exemple D; et ainsi pour les autres. Donc il faut que Z ne parvienne de A en B, sans qu'auparavant il n'ait passé par tous les milieux; à moins qu'il ne parvienne de A en B et que jamais il ne se meuve : chose qui implique contradiction, parce que la succession même des lieux est le mouvement local.

Et la raison est la même pour toute mutation qui a deux termes contraires dont l'un et l'autre est positivement quelque chose.

Il en est autrement de ces mutations qui ont un terme seulement positif et d'autre part une pure privation. C'est qu'en effet, entre l'affirmation et la négation ou la privation, il n'est pas une certaine distance déterminée. Il s'ensuit que ce qui est dans la négation peut être plus proche ou plus éloigné de l'affirmation, ou inversement, en raison de quelque chose qui cause l'un ou l'autre des deux ou y dispose. Et, ainsi, tandis que ce qui est mû est tout entier vers la négation, il est mû en l'affirmation, et inversement. Aussi bien, même là, le fait d'être dans le changement précède le fait d'être dans l'état de ce qui a changé; comme il est prouvé au livre VI des *Physiques* (ch. v; de S. Th., leç. 7). Ni il n'y a similitude avec le

mouvement de l'ange; parce que être dans un lieu se dit d'une manière équivoque » ou analogue « du corps et de l'ange (cf. Première Partie, q. 52, art. 1).

Et l'on voit par là qu'il est impossible qu'un corps parvienne d'un lieu à un autre à moins qu'il ne passe par tous les milieux.

Aussi bien d'autres concèdent cela; mais cependant ils disent que le corps glorieux se meut en un instant. Mais il suit de là que le corps glorieux en un même instant se trouve simultanément en deux lieux ou plusieurs; savoir au terme dernier et en tous les lieux intermédiaires. Ce qui ne peut pas être.

Mais à cela ils disent que quand même l'instant soit le même dans la réalité, cependant il diffère de raison ou d'aspect : comme le point auquel se terminent deux lignes. — Mais cela ne suffit pas. Car l'instant mesure ce qui est dans l'instant, selon la réalité, non selon qu'on le considère. Par conséquent, la diverse considération de l'instant ne fait pas que l'instant puisse mesurer les choses qui ne sont pas simultanément dans le temps; pas plus que la diverse considération du point ne peut faire que sous un seul point du lieu soient contenues les choses qui sont distantes par le site.

Et c'est pourquoi les autres (B. Albert-le-Grand) disent avec plus de probabilité que le corps glorieux se meut dans le temps, mais dans un temps imperceptible, tant il est court. Et que cependant un corps glorieux peut parcourir le même espace en un temps moindre que ne le peut un autre corps glorieux; parce que le temps, quelque court qu'on le suppose, est divisible à l'infini ».

L'*ad primum* déclare que « *s'il manque peu d'une chose, on peut le considérer comme s'il ne manquait rien*, ainsi qu'il est dit au livre II des *Physiques* (ch. v, n. 9; de S. Th., leç. 9). Et c'est pourquoi nous disons, *Je fais tout de suite*, ce qui va se faire sous peu. Et, de cette manière, saint Augustin dit que *là où sera la volonté, là sera tout de suite le corps*. — On peut dire aussi que la volonté ne sera jamais désordonnée dans les bienheureux. Aussi ne voudront-ils jamais que leur corps soit

quelque part en un instant où il ne pourra pas y être. Et, ainsi, quelque instant que la volonté déterminera, en cet instant le corps sera dans le lieu que la volonté détermine ».

L'*ad secundum* dit que « quelques-uns ont contredit à cette proposition introduite par Aristote en cette partie » du livre IV des *Physiques* que citait l'objection, « ainsi que le rapporte Averroès en ce même endroit. Ils disent qu'il n'est pas nécessaire qu'il y ait proportion de tout le mouvement à tout le mouvement selon la proportion du milieu résistant à l'autre milieu résistant; mais que selon la proportion des milieux qu'on traverse, soit considérée la proportion des retards qui arrive dans les mouvements en raison de la résistance du milieu. Tout mouvement, en effet, a un temps déterminé de vitesse et de retard par la victoire du moteur sur le mobile, même si rien ne résiste du coté du milieu : comme on le voit pour les corps célestes dans lesquels on ne trouve pas quelque chose qui fasse obstacle à leur mouvement », puisque ce mouvement est circulaire ou de rotation de la sphère sur elle-même, « et, cependant, ils ne se meuvent pas instantanément, mais dans un temps déterminé selon la proportion de la puissance du moteur par rapport au mobile. Et, ainsi, l'on voit que si l'on pose qu'une chose est mue dans le vide, il n'est pas nécessaire qu'elle soit mue en un instant, mais que rien ne soit ajouté au temps qui est dû au mouvement en raison de la proportion susdite du moteur au mobile, parce que le mouvement n'est pas retardé.

Mais cette réponse, comme le note Averroès au même endroit, procède de l'imagination dont quelqu'un imagine que la lenteur causée par la résistance du milieu est une certaine partie de mouvement jointe au mouvement naturel qui a sa quantité selon la proportion du moteur au mobile, comme une ligne s'ajoute à une ligne : en raison de quoi il arrive, dans les lignes, que ne demeure pas la même proportion de toute la ligne à toute la ligne qui était celle des lignes ajoutées l'une à l'autre; de telle sorte que pareillement aussi n'est pas la même proportion de tout le mouvement à tout le mouvement sensible qui est celle des retards produits par la résis-

tance du milieu. Cette imagination-là est fausse. Chaque partie du mouvement, en effet, a autant de vitesse que le tout; tandis que chaque partie de la ligne n'a pas autant » de longueur ou « de quantité dimensive, que toute la ligne. Il suit de là que la lenteur ou la vitesse ajoutée au mouvement se retrouve en chaque partie du mouvement; chose qui n'arrive pas pour les lignes. Et, ainsi, la lenteur ajoutée au mouvement ne fait pas une autre partie de mouvement, comme dans les lignes il arrivait que ce qui est ajouté est partie de la ligne entière.

Et c'est pourquoi, pour entendre la preuve d'Aristote, comme l'explique Averroès en cet endroit, il faut savoir qu'on doit prendre le tout pour une seule chose, la résistance du mobile à la vertu motrice et la résistance du milieu par où passe le mouvement et celle de toute autre cause de résistance; de telle sorte qu'on prenne la quantité du retard de tout le mouvement selon la proportion de la vertu du moteur au mobile qui résiste comment que ce soit ou par lui-même ou par quelque cause extrinsèque. Il faut, en effet, toujours que le mobile résiste d'une certaine manière au moteur, puisque ce qui meut et ce qui est mû, ce qui agit et ce qui pâtit, en tant que tels, sont contraires. Quelquefois, il se trouve que le mobile résiste au moteur, de lui-même; ou parce qu'il a une vertu qui l'incline à un mouvement contraire, comme on le voit dans les mouvements violents; ou, à tout le moins, parce qu'il a un lieu contraire au lieu qui est dans l'intention du moteur, et cette résistance se trouve même dans les corps célestes par rapport à leurs moteurs. Quelquefois le mobile résiste à la vertu du moteur, en raison d'un autre seulement, non de soi; comme on le voit dans le mouvement naturel des corps lourds et légers. Par leur forme ils sont inclinés à tel mouvement, puisque la forme est l'impression du sujet qui engendre, et c'est lui qui est le moteur des corps lourds et légers. Quant à la matière, elle n'offre aucune résistance, soit comme vertu inclinant à un mouvement contraire, soit comme lieu contraire, car le lieu n'est dû à la matière qu'autant qu'existant sous les dimensions elle est perfectionnée par la forme naturelle. D'où il suit qu'il ne peut y avoir de résistance que du côté du milieu;

et cette résistance est connaturelle à leur mouvement. Quelquefois la résistance vient de l'un et de l'autre », c'est-à-dire du dedans et du dehors ; « comme on le voit dans les mouvements des animaux.

Quand donc dans le mouvement il n'est de résistance que du côté du mobile, comme il arrive dans les corps célestes, alors le temps du mouvement se mesure selon la proportion du moteur au mobile. Et, en pareil cas, la raison d'Aristote ne s'applique point ; parce que, même en l'absence de tout milieu, leur mouvement demeure encore dans le temps. — Mais dans ces mouvements où la résistance est seulement du côté du milieu, la mesure du temps se prend selon l'empêchement qui vient du milieu seulement. Si donc le milieu est totalement enlevé, aucun empêchement ne demeurera. Et, ainsi, ou le mouvement sera en un instant; ou il sera dans un temps égal selon l'espace vide et plein. C'est qu'en effet, à supposer que le corps soit mû dans le temps à travers le vide, ce temps se trouvera dans une certaine proportion au temps dans lequel le corps est mû à travers l'espace plein. Or, il est possible d'imaginer un corps dans la même proportion plus subtil que le corps dont l'espace était plein. Et si un autre espace égal est rempli de ce corps, le corps qui est mû se mouvra à travers cet espace plein en aussi peu de temps qu'il se mouvait d'abord à travers le vide. La raison en est que ce qui est ajouté à la subtilité du milieu est enlevé à la durée du temps ; et que plus le milieu est subtil, moins il résiste.

D'autre part, dans les autres mouvements où la résistance vient du mobile lui-même et du milieu, la grandeur du temps doit se prendre selon la proportion de la puissance du moteur à la résistance du mobile et du milieu ensemble. Par conséquent, à supposer que le milieu disparaisse totalement ou ne résiste pas, il ne s'ensuit pas que le mouvement soit en un instant, mais que le temps du mouvement est mesuré seulement par la résistance du mobile. Ni il n'y aura d'inconvénient si dans le même temps le corps se meut à travers le vide et à travers l'espace plein en imaginant un corps très subtil » qui remplisse cet espace. « Car la subtilité déterminée du mi-

lieu, plus elle est grande, est apte à produire un retard moindre dans le mouvement : et l'on peut imaginer une subtilité si grande qu'elle sera apte à produire un retard moindre que le retard que cause la résistance du mobile ; d'où il suit que la résistance du milieu n'ajoutera aucun retard au mouvement.

Et l'on voit donc », conclut saint Thomas, après cette discussion si serrée, « que, même si le milieu ne résiste pas aux corps glorieux selon qu'ils peuvent être avec un autre corps dans un même lieu, cependant leur mouvement ne sera pas en un instant ; parce que le corps lui-même qui est mû résistera à la vertu qui le meut, du fait même qu'il a un site déterminé, comme il a été dit des corps célestes ».

L'*ad tertium* accorde que « la vertu de l'âme glorifiée excède au delà de toute appréciation la vertu de l'âme non glorifiée. Cependant, elle ne l'excède pas à l'infini ; parce que l'une et l'autre est finie. Il ne s'ensuit donc pas que le corps glorieux soit mû en un instant. — Toutefois, même si l'âme glorifiée était d'une vertu purement et simplement infinie, il ne s'ensuivrait pas que le mouvement fût instantané, à moins que ne fût totalement vaincue la résistance qui est du côté du mobile. Or, bien que la résistance dont le mobile résiste au moteur par la contrariété qu'il a à tel mouvement en raison de l'inclination au mouvement contraire, puisse être totalement vaincue par un moteur de vertu infinie, cependant la résistance qu'il oppose par la contrariété qu'il a au lieu que le moteur a en vue dans le mouvement, ne peut pas être vaincue totalement, à moins que ne lui soit enlevé le fait d'être un tel lieu ou un tel site. De même, en effet, que le blanc résiste au noir en raison de la blancheur, et d'autant plus que la blancheur est plus éloignée de la négreur ; de même le corps résiste à un autre lieu par cela qu'il a le lieu opposé, et la résistance est d'autant plus grande que la distance l'est aussi. D'autre part, il ne peut pas être enlevé au corps d'être dans un lieu ou dans un site à moins que ne lui soit enlevée sa corporéité, par laquelle le lieu ou le site lui est dû. Il suit de là que tant qu'il demeure dans la nature de corps, il ne peut en aucune manière être mû instantanément, quelle que soit la vertu qui meut.

Or, le corps glorieux ne perdra jamais sa corporéité. Donc jamais il ne pourra être mû en un instant ».

L'*ad quartum* explique que « *la même célérité*, dans le texte de saint Augustin », que citait l'objection, « se doit entendre en ce sens que l'excès de l'une par rapport à l'autre est imperceptible, comme est imperceptible le temps du mouvement total ».

L'*ad quintum* répond qu'en effet « après la résurrection ne sera plus le temps qui est la mesure du mouvement du ciel ; mais cependant il y aura le temps qui provient du nombre de l'*avant* et de l'*après* dans chaque mouvement ».

Le mouvement des corps glorieux, en raison de la dot d'agilité, sera extrêmement rapide, au point de paraître quasi-instantané, tant sa durée sera imperceptible. Cependant, il sera toujours dans un certain temps, non dans un instant ; parce que la nature du corps exige qu'il en soit ainsi.

Après la dot de l'impassibilité, et celle de la subtilité, et celle de l'agilité, nous devons maintenant considérer la dot de la clarté. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LXXXV

DE LA CLARTÉ DES CORPS DES BIENHEUREUX

Cette question comprend trois articles :

1° Si la clarté se trouvera dans les corps glorieux ?
2° Si cette clarté pourra être vue de l'œil non glorieux ?
3° Si le corps glorieux est nécessairement vu par le corps non glorieux ?

Ces trois articles sont les trois sous-questions de l'article 4 de la question 2 de la distinction XLIV dans le commentaire du livre IV des Sentences.

Article Premier.

Si aux corps glorieux la clarté convient?

Quatre objections veulent prouver que « la clarté ne convient pas aux corps glorieux ». — La première fait observer que « comme le dit Avicense, au livre VI des *Choses naturelles* (part. III, ch. II), *tout corps lumineux est composé de parties qu'on traverse*. Or, les parties du corps glorieux ne sont pas de nature à être traversées, puisqu'en plusieurs d'entre elles la terre domine, comme dans les chairs et les os. Donc les corps glorieux ne seront pas lumineux ». — La deuxième objection dit que « tout corps lumineux cache ce qui est après lui ; aussi bien un luminaire qui vient après un autre est éclipsé. Et la flamme du feu aussi empêche de voir ce qui est après elle. Or, les corps glorieux ne cacheront pas ce qui sera contenu au dedans d'eux ; parce que, comme le dit saint Grégoire, sur cette

parole du livre de Job (ch. XXVIII, v. 17), *L'or et le cristal ne l'égaleront pas : Là*, savoir dans la Patrie céleste, *la corpulence des membres ne cachera point aux yeux d'autrui l'esprit d'un chacun et l'harmonie corporelle aussi sera à découvert aux yeux corporels*. Donc ces corps-là ne seront pas lucides ». — La troisième objection en appelle à ce que « la lumière et la couleur requièrent une disposition contraire dans leur sujet; parce que *la lumière est l'extrémité de ce qui est transparent dans un corps aux limites non fermes, tandis que la couleur est cela dans un corps aux limites fermes*, comme on le voit au livre *Du sens et du senti* (ch. III; de S. Th., leç. 6). Or, les corps glorieux seront colorés; car, ainsi que le dit saint Augustin, au livre XXII de *la Cité de Dieu* (ch. XIX), *la beauté du corps est l'harmonie des parties avec une certaine suavité de la couleur* : et la beauté ne saurait manquer aux corps glorifiés. Donc les corps glorieux ne seront pas lucides ». — La quatrième objection arguë de ce que « si la clarté doit être dans les corps glorieux, il faudra qu'elle soit égale dans toutes les parties du corps : de même que toutes les parties seront de la même impassibilité, de la même subtilité, de la même agilité. Or, cela ne convient pas. Car une partie a une plus grande disposition à la clarté qu'une autre : comme les yeux plus que les mains, les esprits (vitaux) plus que les os, et les humeurs plus que la chair ou les nerfs. Donc il semble que ces corps ne doivent pas être lucides ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier oppose qu' « il est dit, en saint Matthieu, ch. XIII (v. 43) : *Les justes brilleront comme le soleil dans le Royaume de leur Père*; et, au livre de la *Sagesse*, ch. III (v. 7) : *Les justes brilleront, et, comme la flamme*, etc. ». — Le second argument cite le texte de « la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XV (v. 43) : *Le corps est semé dans la bassesse : il ressuscitera dans la gloire*, ce qui se rapporte à la clarté, comme on le voit par le texte qui précède (v. 41, 42), où l'Apôtre compare la gloire des corps qui ressusciteront à *la clarté des étoiles*. Donc les corps des saints ressusciteront lucides ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « les corps

des saints devoir être lumineux après la résurrection, il faut l'affirmer en raison de l'autorité de l'Écriture qui en fait la promesse », comme nous venons de le voir dans les deux arguments *sed contra*. « Mais quelques-uns attribuent la cause de cette clarté à la quinte essence, qui, alors », disent-ils, « dominera dans le corps humain. Toutefois, parce que c'est là chose absurde, comme il a été dit souvent (cf. q. 82, 83, 84, art. 1), en raison de cela, il est mieux de dire que cette clarté aura pour cause le rejaillissement de la gloire de l'âme sur le corps. Et, en effet, ce qui est reçu en un autre n'est pas reçu selon le mode du principe qui influe mais selon le mode du sujet qui reçoit. D'où il suit que la gloire, qui est spirituelle dans l'âme, est reçue dans le corps comme corporelle. D'où il suit encore que selon que l'âme sera d'une plus grande clarté, en raison d'un mérite plus grand, de même aussi il y aura différence de clarté dans le corps; comme on le voit par l'Apôtre dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. xv (v. 41, 42). Et ainsi dans le corps glorieux se connaîtra la gloire de l'âme, comme dans le cristal est connue la couleur du corps qui est contenu dans un vase de cristal, ainsi que le dit saint Grégoire sur cette parole du livre de Job (ch. xxviii, v. 17), *Ni l'or ni le cristal ne lui seront comparés* ».

L'*ad primum* explique qu' « Avicenna parle », dans le texte cité par l'objection, « du corps qui a la clarté en raison de la nature des éléments qui le composent. Or, ce n'est pas ainsi que l'aura le corps glorieux, mais plutôt en raison du mérite de la vertu ».

L'*ad secundum* fait observer que « saint Grégoire compare les corps glorieux à l'or et au cristal : à l'or, pour l'éclat; au cristal, pour la transparence. Et donc il faut dire, semble-t-il, qu'ils auront tout ensemble la transparence et la clarté. Car si ce qui est clair » ou lumineux « n'est pas transparent, cela vient de ce que la clarté du corps » ou sa luminosité « est causée par la densité des parties lumineuses; et, en effet, la densité s'oppose à la transparence » ou au fait d'être traversé. « Mais alors la clarté aura une autre cause, ainsi qu'il a été dit. Quant aux corps glorieux, leur densité ne fait pas qu'ils

ne puissent être traversés ou qu'ils ne soient transparents ; pas plus que la densité du cristal, pour le cristal. — Toutefois, il en est qui disent que les corps glorieux sont comparés au cristal, non parce qu'ils seront transparents, mais pour cette ressemblance, que, comme ce qui est renfermé dans le cristal se voit, de même la gloire de l'âme qui sera renfermée dans le corps glorieux ne demeurera point cachée. Mais la première explication est meilleure : parce qu'elle garde mieux la dignité du corps glorieux ; et elle concorde mieux à la parole de saint Grégoire ».

L'*ad tertium* déclare que « la gloire du corps n'enlève pas la nature, mais la perfectionne. Et donc la couleur qui est due au corps par la nature de ses parties demeurera en lui ; mais se surajoutera la clarté par la gloire de l'âme ; comme aussi nous voyons les corps colorés par leur nature briller de la splendeur du soleil, ou par toute autre cause soit extérieure soit intérieure ».

L'*ad quartum* dit que « comme la gloire de l'âme rejaillit de l'âme sur le corps selon le mode de ce dernier et s'y trouve d'une autre manière qu'elle n'est dans l'âme ; ainsi en chacune des parties du corps elle rejaillira selon leur mode à elles. Il n'y a donc pas d'inconvénient à ce que les diverses parties aient d'une manière diverse la clarté selon qu'elles sont disposées diversement par leur nature à la recevoir. — Il n'en est pas de même pour les autres dots du corps glorieux, par rapport auxquelles les parties du corps ne se trouvent pas avoir des dispositions diverses ».

C'est à un degré et dans des proportions qui seront commandées par les mérites de chacun que les corps glorieux participeront sous forme de clarté radieuse la gloire de l'âme béatifiée. Leur couleur naturelle respective et la couleur des diverses parties demeureront en elles-mêmes ce qu'elles doivent être dans le corps humain exempt de toute imperfection. Mais, de plus, un éclat nouveau, d'ordre absolument transcendant, dérivera de l'âme sur le corps et fera que le corps brillera comme brillent maintenant au firmament du ciel les astres

qui en sont l'ornement. Avec ceci même que l'éclat des corps glorieux l'emportera sur l'éclat des astres dans la mesure où les splendeurs du monde surnaturel l'emporteront sur les plus grandes beautés du monde de la nature. Et cet éclat transcendant des corps glorieux sera compatible en eux avec la transparence la plus parfaite, au point que leur harmonie la plus intime sera manifeste au regard de tous et de chacun. — Mais ceci nous amène à examiner un nouveau point de doctrine. L'éclat et la beauté des corps glorieux seront-ils perceptibles même pour les yeux des corps non glorifiés, comme seront les corps des réprouvés ou ceux des enfants morts sans baptême? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si la clarté du corps glorieux pourra être vue par l'œil non glorieux?

Trois objections veulent prouver que « la clarté du corps glorieux ne pourra pas être vue de l'œil non glorieux ». — La première dit qu' « il faut qu'il y ait proportion entre la chose à voir et le sens de la vue. Or, l'œil non glorifié n'est pas proportionné à voir la clarté de la gloire, cette clarté étant d'un autre genre que celle de la nature. Donc la clarté du corps glorieux ne sera point vue de l'œil non glorieux ». — La deuxième objection affirme que « la clarté du corps glorieux est plus grande que n'est maintenant la clarté du soleil. C'est qu'en effet, la clarté du soleil sera alors plus grande qu'elle n'est maintenant ; comme il est dit (Isaïe, ch. xxx, v. 26). Et la clarté du corps glorieux sera beaucoup grande que cette nouvelle clarté du soleil, puisque c'est lui qui sera cause que le soleil et tout le monde matériel recevra une plus grande clarté. Or, l'œil non glorifié ne peut pas maintenant fixer le soleil dans son cercle en raison de la trop grande clarté. Donc bien moins encore pourra-t-il fixer la clarté du corps glorieux ». — La troisième objection déclare que « l'objet visible mis en

face de l'œil de celui qui voit doit être nécessairement vu, à moins qu'il n'y ait quelque lésion dans l'œil. Or, la clarté du corps glorieux mise en face des yeux non glorieux n'est pas vue nécessairement par eux ; comme en témoigne le fait des disciples, qui, après la résurrection, virent le corps du Seigneur sans apercevoir sa clarté (cf. S. Luc, ch. XXIV, v. 16). Donc cette clarté-là n'est pas visible pour l'œil non glorifié ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier oppose que « la glose dit, *aux Philippiens*, ch. III, sur ce texte (v. 21), *Rendu conforme au corps de sa clarté : Nous serons assimilés à la clarté qu'Il eut dans la Transfiguration*. Or, cette clarté fut vue par les yeux des disciples qui n'étaient pas glorifiés. Donc aussi la clarté des corps glorieux sera visible pour les yeux non glorieux ». — Le second argument en appelle à ce que « les impies voyant la gloire des justes en seront torturés au jour du jugement; comme on le voit par ce qui est dit, au livre de la *Sagesse*, ch. V (v. 1, 2). Or, ils ne verraient pas entièrement leur gloire s'ils n'apercevaient la clarté de leurs corps. Donc, etc. ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « quelques-uns ont dit que « la clarté du corps glorieux ne peut pas être vue de l'œil non glorifié, si ce n'est peut-être accidentellement. — Mais cela ne peut pas être ; ou bien cette clarté se dirait d'une façon équivoque. La lumière, en effet, selon ce qu'elle est, est de nature à mouvoir la vue ; et la vue, selon ce qu'elle est, est faite pour percevoir la lumière : de même que le vrai est fait pour l'intelligence, et le bien pour la faculté affective ». Nous remarquerons, au passage, ce principe de toute évidence, qui commande toute la critériologie et l'ordre de la vie sensible et intellectuelle. La vérité et l'objectivité de cette vie n'a pas à se prouver autrement que par le rapport essentiel de l'objet au sujet et du sujet à l'objet. La lumière est faite essentiellement pour agir sur l'œil et être vue par lui ; et l'œil est fait essentiellement pour percevoir la lumière. De même, le vrai est fait pour l'intelligence; et l'intelligence pour le vrai. Ou, encore, le bien pour la faculté d'aimer, et la faculté d'aimer pour le bien. Saint Thomas en conclut, tout de suite, que « si

donc il était un sens de la vue qui ne pût en aucune manière percevoir une lumière donnée, ou ce sens de la vue se prendrait d'une manière équivoque, ou ce serait cette lumière. Chose qui ne peut pas se dire ici. Sans quoi affirmer que les corps glorieux doivent être lumineux ne nous apprendrait rien du tout; pas plus qu'affirmer qu'il y a le Chien (la constellation du Chien) au firmament n'apprendrait rien à celui qui ne connaîtrait que le chien animal » vivant sur la terre : dans ce cas, en effet, le mot *chien* se dit dans un sens totalement différent. « Par conséquent, il faut dire que la clarté du corps glorieux peut être vue naturellement de l'œil non glorieux ».

L'*ad primum* précise que « la clarté de la gloire sera d'un autre genre que la clarté de la nature, quant à la cause, mais non quant à l'espèce. Et c'est pourquoi, de même que la clarté de la nature, en raison de son espèce est proportionnée à la vue, de même aussi la clarté de la gloire ».

L'*ad secundum* déclare que « comme le corps glorieux ne peut subir aucune passion ou rien recevoir dans l'ordre de la passion naturelle ou physique » qui serait de nature à l'altérer, « mais seulement de la passion de l'âme » qui ne peut que le parfaire; « de même, par la propriété de la gloire, il n'agira que par l'action de l'âme. Or, la clarté intense ne blesse point la vue en tant qu'elle agit par l'action de l'âme » ou dans l'ordre intentionnel et quasi-spirituel qui est celui de toute connaissance; « mais, de ce chef, elle délecte plutôt. Si elle blesse, c'est en tant qu'elle agit de l'action de nature ou physique, en chauffant et en dissolvant l'organe de la vue ou en désagrégeant » ce qu'on appelait autrefois « les esprits » vitaux dans l'organisme de l'animal. « Par conséquent, la clarté du corps glorieux, bien qu'elle excède la clarté du soleil, cependant n'a pas dans sa nature de blesser la vue, mais d'être très douce pour elle. Et c'est pour cela que dans l'*Apocalypse*, ch. xx (v. 11), cette clarté est comparée à celle du jaspe ».

L'*ad tertium* rappelle que « la clarté du corps glorieux provient du mérite de la volonté. Et, par suite, elle est soumise à la volonté, de telle sorte qu'elle soit vue ou qu'elle ne soit pas vue selon que la volonté le commande; et il sera au pouvoir

du corps glorieux de montrer sa clarté ou de la cacher. C'était l'opinion de Prépositivus » (cf. Guillaume d'Auxerre, *Sermon Aur.*, livre IV; le B. Albert-le-Grand, IV *Sent.*, dist. XLIV, art. 28).

Mais ce dernier point vaut d'être complété par une question nouvelle. S'il est vrai que la clarté du corps glorieux a de pouvoir être vue ou non vue selon qu'il plaira au sujet lui-même, s'ensuit-il que le corps glorieux lui-même puisse également être vu ou non vu du corps non glorieux, selon qu'il lui plaira; ou, au contraire, faut-il dire qu'il sera nécessairement vu du corps non glorieux. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article III.

Si le corps glorieux est vu nécessairement du corps non glorieux?

Trois objections veulent prouver que « le corps glorieux est nécessairement vu du corps non glorieux ». — La première arguë de ce que « les corps glorieux sont lumineux. Or, le corps lumineux se manifeste lui-même et les autres choses autour de lui. Donc les corps glorieux seront nécessairement vus ». — La deuxième objection fait observer que « tout corps qui cache les autres corps placés derrière lui, est nécessairement perçu du regard par cela même que les autres corps qui sont derrière lui sont cachés. Or, le corps glorieux cachera au regard les autres corps placés derrière lui; parce qu'il sera coloré (art. 1, *ad 3um*). Donc il sera aussi nécessairement vu ». — La troisième objection dit que « comme la quantité appartient aux choses qui affectent le corps en lui-même; de même aussi la qualité, par laquelle il est vu. Or, la quantité ne sera pas soumise à la volonté, de telle sorte que le corps glorieux puisse être d'une quantité plus grande ou plus petite. Donc, non plus, la qualité, par laquelle il est visible, de telle sorte qu'il puisse n'être pas vu ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier rappelle que « notre corps sera glorifié en conformité du corps du Christ après la résurrection (*aux Philippiens*, ch. III, v. 21). Or, le corps du Christ, après la résurrection, n'était pas nécessairement vu ; bien plus, il disparut des yeux des disciples à Emmaüs, comme il est dit en saint Luc, chapitre dernier (v. 31). Donc le corps glorifié aussi ne sera pas nécessairement vu ». — Le second argument déclare que « là sera une souveraine obéissance du corps à l'âme. Donc le corps pourra être vu ou n'être pas vu selon la volonté de l'âme ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « le visible est dit selon qu'il agit sur la vue (Aristote, *De l'âme*, liv. II, ch. VII, n° 5, 6 ; de S. Th., leç 15). Or, de ce qu'une chose agit ou n'agit pas sur une autre, il ne s'ensuit pas de mutation en elle-même. Par conséquent, sans qu'il y ait mutation dans une propriété appartenant à la perfection du corps glorieux, il peut arriver qu'il soit vu et qu'il ne soit pas vu. D'où il suit que l'âme glorieuse aura en son pouvoir que son corps soit vu ou qu'il ne soit pas vu ; comme, du reste, toute autre action corporelle sera au pouvoir de l'âme : sans quoi le corps glorieux ne serait pas un instrument souverainement obéissant à l'agent principal ».

L'*ad primum* précise que « cette clarté obéira au corps glorieux, de telle sorte qu'il puisse la montrer ou la cacher », comme nous l'avions déjà dit à l'article précédent.

L'*ad secundum* déclare que « la couleur du corps n'empêche sa transparence qu'autant qu'elle agit sur la vue; parce que la vue ne peut pas être actuée simultanément par deux couleurs, de manière à les voir toutes deux parfaitement. Or. la couleur du corps glorieux sera au pouvoir de l'âme, de telle sorte que par elle il agisse ou non sur la vue. Il s'ensuit qu'il sera en son pouvoir de cacher le corps placé derrière lui, ou de ne pas le cacher ».

L'*ad tertium* fait observer que « la quantité appartient au corps glorieux en lui-même ; et elle ne pourrait pas être changée au commandement de l'âme, sans la mutation intrinsèque du corps glorieux : chose qui répugne à son impassibilité. Et

voilà pourquoi il n'y a pas similitude entre la quantité et la visibilité. D'ailleurs, même cette qualité par laquelle il est visible ne peut pas être enlevée sur le commandement de l'âme. C'est l'action de cette qualité qui sera suspendue », pour autant qu'elle porte sur quelque chose d'extérieur, savoir le sens ou l'organe de la vue dans un autre sujet ; « et, de la sorte, le corps sera caché sur le commandement de l'âme ».

Nous voyons, par cette dernière réponse et la remarque qui la termine, comme en un raccourci admirable, quelle sera la souveraine maîtrise de l'âme bienheureuse sur son corps glorifié. Et c'est à cette souveraine maîtrise qu'il faut tout ramener en ce qui est des propriétés ou des dots des corps glorieux. L'impassibilité, la subtilité, l'agilité, la clarté s'expliquent par le domaine de l'âme sur le corps, qui sera entièrement à sa merci dans l'ordre de la perfection à lui communiquer et à lui conserver, comme aussi quant à l'usage qu'il pourra convenir au sujet de faire de cette perfection en ce qui est du mouvement et de l'action.

Nous avons dit les conditions des corps des bienheureux. Il nous faut examiner maintenant les conditions des corps des damnés ressuscités. — C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LXXXVI

DES CONDITIONS DES CORPS DES DAMNÉS RESSUSCITÉS

Cette question comprend trois articles :

1° Si les corps des damnés ressusciteront avec leurs difformités?
2° Si leurs corps seront corruptibles?
3° S'ils seront impassibles?

Ces trois articles sont les trois sous-questions de l'article 1 de la question 3 de la distinction XLIV dans le Commentaire du livre IV des *Sentences*.

Article Premier.

Si les corps des damnés ressusciteront avec leurs difformités?

Trois objections veulent prouver que « les corps des damnés ressusciteront avec leurs difformités ». — La première déclare que « ce qui a été amené comme peine du péché ne doit cesser que si le péché est remis. Or, les défauts des membres qui arrivent par la mutilation ont été amenés comme peine du péché; et pareillement toutes les autres difformités corporelles. Donc, pour les damnés, qui n'auront pas eu la rémission de leurs péchés, tout cela demeurera ». — La deuxième objection dit que « comme la résurrection des saints sera pour leur félicité dernière; de même la résurrection des impies sera pour leur dernière misère. Or, pour les saints qui ressusciteront rien ne sera enlevé de ce qui peut appartenir à leur perfection. Donc pour les impies qui ressusciteront, rien, non

plus, ne sera enlevé de ce qui peut appartenir à leur misère. Or, telles sont les difformités dont il s'agit. Donc, etc. ». — La troisième objection fait observer que « comme la difformité appartient au défaut du corps passible; de même aussi la lenteur. Or, des corps des damnés qui ressusciteront ne sera pas enlevée la lenteur; car leurs corps ne seront pas agiles. Donc, pour la même raison, la difformité, non plus, ne sera pas enlevée ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier est un texte de saint Paul dans « la première épître *aux Corinthiens*, ch. xv (v. 52), *Les morts ressusciteront incorruptibles*; et là-dessus la glose dit : *Les morts, c'est-à-dire, les pécheurs, ou, généralement, tous les morts, ressusciteront sans corruption, c'est-à-dire, sans aucune diminution de leurs membres*. Donc les méchants ressusciteront sans leurs difformités ». — Le second argument en appelle à ce que « dans les damnés ne sera rien qui empêche en eux le sens de la douleur. Or, la maladie empêche le sens de la douleur en tant que par elle sont affaiblis les organes des sens. Et, pareillement, le défaut d'un membre empêcherait que la douleur fût universelle dans le corps. Donc les damnés ressusciteront sans ces sortes de défauts ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « dans le corps humain peut se trouver la difformité de deux manières. — D'abord, en raison du défaut ou du manque de quelque membre. C'est ainsi que nous disons que les mutilés sont quelque chose qui est laid ou qui fait honte. Il leur manque, en effet, la proportion voulue des parties au tout » qui est une condition de la beauté. « A parler de cette difformité il n'est pas douteux qu'elle ne sera pas dans les corps des damnés. Tous les corps, en effet, tant des bons que des méchants, ressusciteront dans leur intégrité. — D'une autre manière, la difformité se produit du fait que les parties ne sont pas dans la disposition voulue, ou n'ont pas la quantité, la qualité, le site qui convient; et cette difformité, elle aussi, est contre la proportion voulue des parties au tout. D'elle et des défauts similaires, comme sont les fièvres et autres maladies de même sorte, qui, parfois, sont cause de difformité, saint Augustin ne

détermine rien et laisse la question dans le doute, au livre de l'*Enchiridion* (ch. XCII), comme le dit le Maître » des *Sentences* « dans la lettre » de son texte.

« Mais, parmi les docteurs modernes, il y a, là-dessus, une double opinion.

Quelques-uns (S. Bonaventure, IV *Sentences*, dist. XLIV, p. 1, art. 3, q, 2) disent que ces sortes de difformités et de défauts demeureront dans les corps des damnés, considérant leur damnation qui les voue à la souveraine misère à laquelle ne doit manquer aucune incommodité. — Mais cela ne semble pas être raisonnablement dit. C'est qu'en effet, dans la restauration du corps humain qui ressuscitera, se doit considérer la perfection de la nature plutôt que la condition première qui fut celle d'autrefois ; et aussi bien ceux qui meurent en deçà de l'âge parfait ressusciteront avec la stature qui est celle de la jeunesse (cf. q. 81, art. 1). Il suit de là que ceux qui eurent dans leur corps quelques défauts naturels ou les difformités qui en résultent, seront reconstitués dans la résurrection sans ces sortes de défauts ou de difformités; à moins que le mérite du péché ne l'empêchât : et, ainsi, celui qui ressuscitera avec des défauts ou des difformités aura cela comme peine du péché. D'autre part, *le mode de la peine est selon la mesure du péché* (*Deutér.*, ch. XXV, v. 2). Or, il arrive qu'un pécheur devant être damné, soumis à des péchés moindres, a certaines difformités ou certains défauts que n'a pas eus un autre pécheur devant être damné, tenu par des péchés plus graves. Si donc celui qui dans cette vie a eu des difformités ressuscite avec elles, sans lesquelles ressuscitera un autre, devant être puni plus gravement, qui ne les eut pas dans cette vie, le mode de la peine ne répondrait pas à la quantité de la faute; mais plutôt il semblerait que quelqu'un est puni pour les peines qu'il a souffertes en ce monde : ce qui est absurde.

Et c'est pourquoi d'autres (B. Albert-le-Grand, IV *Sentences*, dist. XLIV, art. 33) plus raisonnablement disent que l'Auteur qui a constitué la nature refera, dans la résurrection, la nature du corps dans son intégrité. Par conséquent, tout défaut et toute laideur qui fut dans le corps, provenant de la corruption

ou de la faiblesse de la nature ou des principes naturels, sera écarté dans la résurrection, comme la fièvre, l'ophtalmie et choses semblables ; mais les défauts qui sont une suite naturelle des principes naturels, comme la lourdeur, la passibilité et choses semblables, seront dans les corps des damnés, tandis qu'ils seront exclus des corps des élus par la gloire de la résurrection ».

L'*ad primum* fait observer que « la peine, en chaque for, est infligée selon la condition de ce for. Il suit de là que les peines qui sont infligées pour quelque péché en cette vie temporelle sont temporelles, et ne s'étendent pas au delà du terme de la vie. Et donc, quand bien même le péché ne soit pas remis aux damnés, il n'est pas nécessaire cependant qu'ils subissent là les mêmes peines qu'ils ont souffertes dans ce monde ; mais la justice divine requiert qu'ils soient torturés là éternellement de peines plus graves ».

L'*ad secundum* fait observer que « la raison n'est pas la même pour les bons et pour les méchants ; parce que quelque chose peut être purement bon, mais rien ne peut être purement mauvais. Et donc la félicité suprême des saints requiert qu'ils soient entièrement exempts de tout mal de peine ; mais la souveraine misère des méchants n'exclut pas tout bien. *Si*, en effet, *le mal était dans son intégrité, il se détruirait lui-même :* comme le dit Aristote, au livre IV de l'*Éthique* (ch. v, n. 7 ; de S. Th., leç. 13). Il faut donc qu'à la misère des damnés soit présupposé le bien de la nature en eux, lequel est l'œuvre du Créateur parfait qui restaurera la nature elle-même dans la perfection de son espèce ».

L'*ad tertium* dit que « la lenteur est de ces défauts qui sont une conséquence naturelle des principes du corps humain. Chose qui ne peut pas se dire de la difformité. Et, par suite, la raison n'est pas la même ».

Les corps des damnés ressusciteront dans l'intégrité et la perfection de leur nature ; mais sans aucune des perfections qui seront la propriété des corps glorieux. — S'ensuivra-t-il qu'ils seront corruptibles. C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner. Et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si les corps des damnés seront corruptibles?

Trois objections veulent prouver que « les corps des damnés seront corruptibles ». — La première arguë de ce que « tout composé de contraires doit nécessairement se corrompre. Or, les corps des damnés seront composés de contraires, des mêmes contraires dont ils sont composés maintenant ; sans quoi ils ne seraient pas de même espèce, ni, non plus, par conséquent, les mêmes numériquement. Donc ils seront corruptibles ». — La deuxième objection dit que « si les corps des damnés doivent être incorruptibles, ce ne sera point par nature ; car ils seront alors de même nature qu'ils sont maintenant. Ni, non plus, par la grâce ou par la gloire ; car ils en seront totalement privés. Donc en aucune manière ils ne seront incorruptibles ». — La troisième objection fait observer qu' « il semble ne pas convenir qu'on soustraie à ceux qui seront dans la souveraine misère ce qui est la peine la plus grande. Or, la plus grande des peines est la mort; comme on le voit par Aristote au livre III de l'*Éthique* (ch. vi, n. 6 ; de S. Th., leç. 14). Donc la mort ne doit pas être enlevée aux damnés, qui sont dans la misère. Et, par suite, leurs corps seront corruptibles ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier oppose qu' « il est dit, dans l'Apocalypse, ch. ix (v. 6) : *En ces jours-là, les hommes chercheront la mort, et ils ne la trouveront pas; ils voudront mourir, et la mort les fuira* ». — Le second argument déclare que « les damnés seront punis dans l'âme et dans le corps d'une peine perpétuelle; en saint Matthieu, ch. xxv (v. 46) : *Ceux-là iront au supplice éternel*. Or, cela ne pourrait pas être si leurs corps étaient corruptibles. Donc leurs corps seront incorruptibles ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « dans tout mouvement, il faut qu'il y ait un principe de mouvement: D'où il suit que c'est d'une double manière qu'un mouvement

ou une mutation peuvent être retirés au mobile : ou parce que manque le principe du mouvement ; ou parce que ce principe est empêché. Or, la corruption est une certaine mutation. Par conséquent, il pourra arriver de deux manières qu'un corps qui a d'être corruptible par la condition de ses principes, soit rendu incorruptible. — Ou parce que le principe qui meut à la corruption est totalement enlevé. Et de cette manière les corps des damnés seront incorruptibles. C'est qu'en effet le ciel est la première cause d'altération par son mouvement local ; et tous les autres agents seconds agissent par sa vertu, comme mus par lui. Il faudra donc que si le mouvement du ciel cesse, cesse d'exister un agent quelconque qui puisse par quelque altération changer le corps de sa propriété naturelle. Et c'est pourquoi, après la résurrection, le mouvement du ciel devant cesser, il n'existera aucune qualité active qui puisse altérer le corps humain et modifier sa qualité naturelle. D'autre part, la corruption est le terme de l'altération, comme aussi la génération. Par conséquent, les corps des damnés ne pourront pas être corrompus. Et cela servira la justice divine, que vivant à perpétuité ils soient punis à perpétuité, ce que la justice divine requiert, comme il sera dit plus loin (art. 3 ; q. 99, art. 1) ; de même que maintenant la corruptibilité des corps sert la divine providence, qui fait que de certains corps qui se corrompent d'autre corps sont engendrés. — D'une autre manière, le corps corruptible peut être rendu incorruptible par cela que le principe de la corruption est empêché » d'agir. « C'est de cette manière que le corps d'Adam », avant sa chute « était incorruptible : les qualités contraires existant dans le corps de l'homme étaient contenues par la grâce de l'innocence, empêchées d'agir pour amener la dissolution du corps. Et bien plus encore elles seront contenues dans les corps glorieux qui seront entièrement soumis à l'esprit. De la sorte, dans les corps des bienheureux après la résurrection générale, les deux modes d'incorruptibilité se trouveront réunis ».

L'*ad primum* fait observer que « les contraires dont les corps sont composés ne sont que les principes seconds qui agissent pour amener la corruption. Le premier agent est le mouve-

ment du ciel. Il s'ensuit que, le mouvement du ciel étant présupposé, il est nécessaire que le corps composé de contraires se corrompe, à moins qu'il n'y ait quelque cause plus haute qui l'empêche. Mais le mouvement du ciel disparaissant, les contraires dont le corps est composé ne suffisent pas à produire la corruption, même selon la nature, comme on le voit par ce qui a été dit. D'autre part, que le mouvement du ciel doive cesser un jour », nous ne le savons que par la foi, et « les philosophes l'ont ignoré. Aussi tenaient-ils pour infaillible que tout corps composé de contraires se corrompe selon la nature ».

L'*ad secundum* déclare que « cette incorruptibilité » des corps des damnés « sera par la nature : non qu'il y ait en eux quelque principe d'incorruption ; mais par manque du moteur premier qui conduit à la corruption ».

L'*ad tertium* accorde que « la mort est purement et simplement la plus grande peine ; mais, sous un certain aspect, rien n'empêche que la mort soit un remède aux peines et sa disparition une augmentation des peines. *Vivre*, en effet, comme le dit Aristote, au livre IX de l'*Éthique* (ch. IX, n. 7 ; de S. Th., leç. 11), *paraît à tous chose délectable, parce que tous les êtres désirent être ; toutefois*, comme il est dit au même endroit, *il ne faut pas l'entendre de la vie mauvaise, ou corrompue, ou qui est enveloppée de tristesse*. De même donc que vivre purement et simplement est chose délectable, mais non pas la vie qui est dans les tristesses ; de même aussi la mort, qui est la privation de la vie, est simplement d'ordre pénal et la plus grande des peines, en tant qu'elle enlève le premier bien, savoir l'être, avec lequel sont enlevés tous les autres », dans l'ordre de la vie présente ; « mais en tant qu'elle enlève une vie malheureuse et pleine de tristesses, elle est un remède pour les peines qu'elle termine. Et, par conséquent, la soustraction de la mort augmente les peines qu'elle rend perpétuelles. Si l'on dit que la mort est d'ordre pénal en raison de la douleur corporelle que ressentent les mourants, il n'est pas douteux que les damnés subiront d'une façon continue une douleur bien autrement grande. Et aussi bien ils sont dits être dans une mort éternelle ;

comme il est écrit dans le psaume XLVIII (v. 15) : *la mort sera leur pâture* ».

Les corps des damnés seront incorruptibles. Les conditions de la vie présente, qui permettent, aux germes de corruption et de mort que les corps humains portent en eux, de s'exercer, n'existeront plus, notamment le mouvement des corps planétaires ou stellaires, principe premier, dans l'ordre corporel, de toutes les mutations et altérations qui se produisent ici-bas. Et, par suite, bien qu'ils soient toujours essentiellement composés d'éléments contraires et qu'ils n'aient pas la gloire des corps bienheureux pour en maintenir l'harmonie, cette harmonie demeurera, faute de principe proportionné d'ordre naturel qui pourrait la détruire. — Mais, s'ils sont incorruptibles, seront-ils aussi impassibles ? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si les corps des damnés doivent être impassibles?

Quatre objections veulent prouver que « les corps des damnés doivent être impassibles ». — La première en appelle à ce que « d'après Aristote, au livre VI des *Topiques* (ch. VI, n. 21), *toute passion, devenue plus forte, fait perdre de la substance. Or, si on enlève toujours quelque chose à ce qui est fini, il est nécessaire qu'il disparaisse enfin ;* comme il est dit au livre I des *Physiques* (ch. IV, n. 6 ; de S. Th., leç. 9). Donc si les corps des damnés étaient passibles et qu'ils pâtissent toujours, il arriverait un moment où ils périraient et se corrompraient ; chose que nous avons montré être fausse (art. 2). Par conséquent, ils seront impassibles ». — La deuxième objection déclare que « tout agent assimile à soi le patient. Si donc les corps des damnés pâtissaient du feu, le feu se les assimilerait. D'autre part, le feu ne consume pas autrement les corps sinon qu'en se les assimilant il les dissout. Donc, si les corps des damnés

étaient passibles, ils seraient à un moment donné consumés par le feu. Et l'on a de nouveau la même conclusion que précédemment ». — La troisième objection fait observer que « les animaux qui sont dits vivre dans le feu sans se corrompre, comme on l'affirme de la salamadre (Aristote, *Histoire des Animaux*, liv. V, ch. XIX, n. 12, 13), ne souffrent pas du feu : l'animal, en effet, ne souffre de douleur dans son corps qu'autant que le corps est lésé en quelque manière. Si donc les corps des damnés pouvaient demeurer dans le feu sans être consumés, comme les animaux dont il s'agit, ainsi que saint Augustin le dit au livre de la *Cité de Dieu* (liv. XXI, ch. II, IV), il semble qu'ils n'y éprouveraient aucune souffrance. Et cela ne pourrait être que s'ils étaient impassibles. Donc, etc. ». — La quatrième objection dit que « si les corps des damnés sont passibles, la douleur qui proviendra de leur pâtir, doit, semble-t-il, surpasser toute douleur actuelle des corps ; de même que la joie des saints surpassera toute joie présente. Or, il arrive parfois dans la vie présente que l'immensité de la douleur fait que l'âme se sépare du corps. Donc, bien plus encore, si ces corps-là doivent être passibles, il arrivera que par l'immensité de la douleur l'âme se séparera du corps ; et, ainsi, leurs corps se corrompraient. Chose qui est fausse. Donc ces corps-là seront impassibles ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier oppose qu' « il est dit, dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XV (v. 52) : *Et nous aussi serons changés*. La glose explique : *Nous, les bons, nous serons changés dans la gloire de l'immutabilité et de l'impassibilité*. Donc les corps des damnés ne seront pas impassibles ». — Le second argument rappelle que « comme le corps coopère avec l'âme pour le mérite ; de même il coopère aussi avec elle pour le péché. Or, en raison de cette coopération, non pas seulement l'âme, mais aussi le corps sera rétribué après la résurrection. Donc, pour la même raison, les corps des damnés seront punis. Chose qui ne serait pas, s'ils étaient impassibles. Donc ils seront passibles ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la principale cause qui fera que les corps des damnés ne seront pas

consumés par le feu, sera la justice divine par laquelle leurs corps seront voués à une peine perpétuelle. Mais la justice divine a aussi à son service la disposition naturelle du côté du corps qui pâtit et du côté des agents. C'est qu'en effet, *pâtir* est un certain *recevoir*. Et donc il est deux modes de *passion* selon qu'il est deux modes dont une chose peut être reçue en une autre. Une forme, en effet, peut être reçue en quelque autre selon l'être matériel, comme la chaleur du feu est reçue dans l'air. Et selon ce mode de réception, il est un premier mode de passion qui est appelée passion de nature », ou passion naturelle, physique. « D'une autre manière, une chose est reçue en une autre spirituellement par mode d'une certaine intention » ou d'un certain être intentionnel, « comme l'image de la blancheur est reçue dans l'air et dans la pupille. Cette réception est assimilée à celle dont l'âme reçoit les images des choses », dans l'ordre de la connaissance. « Et, aussi bien, selon ce mode de réception il est un autre mode de passion qui est appelée passion d'âme » ou passion de l'âme selon qu'elle reçoit, ainsi qu'il vient d'être dit.

« Or, après la résurrection, le mouvement du ciel cessant, aucun corps ne pourra être altéré ou changé dans l'ordre de sa disposition naturelle et physique », comme il a été dit à l'article précédent; « et, par suite, aucun corps ne pourra pâtir de la passion physique ou naturelle ». Le feu, par exemple, ne pourra plus brûler; et donc rien ne saurait être brûlé par le feu, au sens d'une brûlure physique. « Par conséquent, quant à ce mode de passion, les corps des damnés seront impassibles, comme ils seront incorruptibles. Mais, le mouvement du ciel ayant cessé, demeurera encore la passion qui est par mode de l'âme : l'air, en effet, sera illuminé par le soleil, et il transmettra à la vue les différences des couleurs. D'où il suit que selon ce mode de passion les corps des damnés seront passibles. Et parce que cette passion est celle qui a lieu dans l'acte de sentir » ou de percevoir une chose par la perception qui constitue la connaissance sensible : « à cause de cela dans les corps des damnés sera la peine, sans qu'il y ait mutation aucune dans leur disposition naturelle ou physique.

Quant aux corps glorieux, bien qu'ils reçoivent eux aussi et en quelque manière pâtissent », au second sens de la passion, « dans l'acte de sentir, cependant ils ne seront point passibles; parce qu'ils ne recevront rien qui ait pour eux la raison d'afflictif ou qui lèse, comme les corps des damnés, qui, de ce chef, seront passibles ».

Cette explication que vient de nous donner ici saint Thomas, dans cet article emprunté au Commentaire sur les *Sentences*, sera retenue par le Saint Docteur dans les œuvres postérieures où il touche la même question. Ainsi dans la *Somme contre les Gentils*, liv. IV, ch. LXXXIX, ainsi dans le *Quodlibet* VII, q. 5, art. I. Et, aussi, dans l'*Abrégé de Théologie* composé pour son cher frère Réginald, ch. CLXXVII. Ce dernier ouvrage était écrit par saint Thomas à la fin de sa vie, puisque la mort du Saint Docteur a fait qu'il est resté inachevé. Par conséquent, nous sommes ici en présence d'un point de doctrine d'une importance extrême, et qui, enseigné par le Saint Docteur au début de sa carrière professorale se serait retrouvé tel quel dans la *Somme théologique*, s'il avait pu achever de l'écrire ou de la dicter. D'autre part, ce point de doctrine n'est que l'application, à un dogme de la foi particulièrement délicat et difficile à entendre, savoir le dogme des peines de l'enfer, de la doctrine aristotélicienne que nous trouvons exposée au livre III *de l'Ame*, sur la nature de l'acte du sens dans la perception sensible. Saint Thomas l'a expliquée dans son Commentaire de ce même livre, leçon 24, en une page qui est bien, sans aucun doute, la page la plus précieuse qu'il nous ait laissée sur la nature de l'acte de connaître entendu d'abord de la connaissance par les sens extérieurs.

Nous donnons ici cette page, en raison de son importance exceptionnelle.

« Aristote dit que nous devons tenir comme chose existant universellement et communément en chacun des sens » dans l'être doué de connaissance sensible, « que le sens est apte à recevoir les espèces » ou les images, les similitudes des corps extérieurs « sans la matière » de ces corps extérieurs, comme

la cire reçoit l'empreinte de l'anneau » d'or ou de fer « sans l'or ou le fer » de cet anneau.

« Mais il semble que ceci est commun à tout patient » qui pâtit ou qui reçoit, même daus l'ordre de la passion ou de la réception physique et naturelle. « Tout patient, en effet, reçoit quelque chose de l'agent selon que l'agent est agent. Or, l'agent agit par sa forme, et non par sa matière. Donc tout patient reçoit la forme sans la matière. Et cela se voit d'une façon sensible. L'air, en effet, ne reçoit pas du feu qui agit » et qui chauffe, « sa matière, mais sa forme », c'est-à-dire sa chaleur. « Donc il ne semble pas que ce soit chose propre au sens, d'être apte à recevoir les espèces » ou les images « sans la matière.

Nous dirons donc que si, en effet, c'est chose commune à tout patient de recevoir la forme de l'agent, cependant il y a une différence *dans le mode de recevoir*. C'est qu'en effet, la forme que le patient reçoit de l'agent a parfois le même mode d'être dans le patient que dans l'agent. Et cela se produit quand le patient a la même disposition à la forme que l'agent a lui-même. Ce qui, en effet, est reçu en un autre, est reçu selon le mode du sujet qui reçoit. Si donc le patient est dans la même disposition que l'agent, la forme est reçue en lui de la même manière qu'elle était dans l'agent. Et, dans ce cas, la forme n'est pas reçue sans la matière. Bien que, en effet, cette même matière numérique qui est dans l'agent ne devienne pas celle du patient, elle devient cependant la même d'une certaine manière, en tant qu'elle acquiert la même disposition matérielle à la forme qui était sa disposition dans l'agent. Et de cette sorte, l'air pâtit » ou reçoit « du feu », quand il est chauffé par le feu. « Et il en est ainsi pour tout ce qui pâtit » ou qui reçoit « d'une passion », d'une réception « naturelle » ou physique.

« D'autres fois, la forme est reçue dans le patient selon un autre mode d'être que celui qu'elle a dans l'agent ; parce que la disposition matérielle du patient » ou de celui qui reçoit, « quant au fait de recevoir n'est pas semblable à la disposition matérielle qui est dans l'agent. Et c'est pourquoi la forme est

reçue dans le patient sans la matière, en tant que le patient est assimilé à l'agent selon la forme et non selon la matière. C'est de cette manière que le sens reçoit la forme sans la matière; parce que c'est d'une autre manière que la forme a l'être dans le sens et dans la chose sensible. Dans la chose sensible, en effet, elle a l'être naturel » ou physique; « dans le sens, elle a l'être intentionnel et spirituel ».

L'*ad primum* explique que dans le texte cité par l'objection, « Aristote parle de cette passion qui fait que le patient est changé dans sa disposition naturelle » et physique. « Or, cette passion ne sera pas dans le corps des damnés, ainsi qu'il a été dit ».

L'*ad secundum* s'inspire de la doctrine que nous venons de reproduire en l'empruntant au Commentaire sur le livre *de l'Ame*. « La similitude de l'agent est d'une double manière dans le patient. D'abord par le même mode dont elle est dans l'agent; comme il arrive dans tous les agents univoques : et c'est ainsi que le chaud fait le chaud, et le feu engendre le feu. D'une autre manière, par un mode divers du mode dont elle est dans l'agent, comme il arrive dans tous les agents équivoques ou analogues. En eux il arrive quelquefois que dans l'agent est spirituellement la forme qui est reçue dans le patient matériellement : c'est ainsi que la forme » de la maison « qui est dans la maison faite par l'architecte, est matériellement dans la maison et spirituellement dans la pensée de l'architecte. Quelquefois, au contraire, elle est matériellement dans l'agent et elle est reçue spirituellement dans le patient : c'est ainsi que la blancheur est matériellement dans le mur où elle est reçue » et qui va agir soit sur l'air soit sur le sens de la vue; « et elle est spirituellement dans la pupille et dans le milieu qui la transmet. Pareillement, dans la question présente. L'espèce qui matériellement est dans le feu, est reçue spirituellement dans les corps des damnés. Et ainsi le feu s'assimile les corps des damnés, et cependant il ne les consume pas ». Rien n'est plus clair, après l'explication du livre *de l'Ame*. Tout cela est maintenant d'une limpidité de cristal.

L'*ad tertium* répond que « d'après Aristote, au livre *Des pro-*

priétés des éléments (parmi les Œuvres d'Aristote) aucun animal ne peut vivre dans le feu. Galien, aussi, au livre *Des remèdes simples*, dit qu'il n'est aucun corps qui finalement ne soit consumé par le feu, bien qu'il y ait certains corps qui pour un temps court demeurent dans le feu sans en souffrir, comme on le voit pour l'ébène. Par conséquent, l'exemple qu'on apporte de la salamandre ne peut être entièrement semblable ; elle ne pourrait pas, en effet, demeurer finalement dans le feu sans corruption, comme les corps des damnés dans l'enfer. — Il ne s'ensuit pas, d'ailleurs, que, si les corps des damnés ne sont pas lésés par le feu de l'enfer dans l'ordre de la corruption, ils ne soient pas, à cause de cela, affligés par le feu. C'est qu'en effet, l'objet sensible n'est pas seulement apte à délecter ou à affliger le sens selon qu'il agit de l'action naturelle », physique, « confortant ou corrompant l'organe ; mais aussi selon qu'il agit de l'action spirituelle. Et cela, parce que l'objet sensible, quand il est dans la proportion voulue, plaît ; tandis que c'est le contraire quand il est en surabondance ou en défaut. De là vient que les couleurs moyennes et les voix qui s'accordent plaisent, tandis qu'elles blessent l'oreille si elles sont en désaccord ». — Quelle admirable explication des peines de l'enfer, y compris la peine du feu, qui seront si torturantes, en raison de la disproportion qu'il y aura pour les damnés de se sentir liés pour toujours à la présence de ces éléments matériels, alors qu'ils étaient faits pour jouir de Dieu dans les splendeurs du ciel de la gloire.

L'*ad quartum* déclare que « la douleur ne sépare point l'âme du corps selon qu'elle demeure seulement dans la puissance de l'âme à laquelle appartient la douleur ; mais selon que la passion de l'âme change le corps de sa disposition naturelle, selon le mode dont nous voyons que la colère échauffe le corps, et que la crainte le refroidit. Mais, après la résurrection, le corps ne pourra pas être changé de sa disposition naturelle, comme on le voit par ce qui a été dit. Et donc, quelque grande que soit la douleur, elle ne séparera point l'âme du corps ».

Ce dernier article, d'une doctrine si ferme et si lumineuse

est le digne couronnement de tout ce qui devait avoir trait à l'état des ressuscités en vertu de la résurrection. — « Il nous faut maintenant considérer ce qui suivra la résurrection. Et, là-dessus, nous aurons à traiter : premièrement, de la connaissance que les ressuscités auront, dans le Jugement, par rapport aux mérites et aux démérites (q. 87 ; secondement, du Jugement lui-même en général, du temps et du lieu où il se fera (q. 88) ; troisièmement, de ceux qui jugeront et de ceux qui seront jugés (q. 89) ; quatrièmement, de la forme dans laquelle le Juge viendra pour juger (q. 90) ; cinquièmement, de l'état du monde et des ressuscités, après le Jugement (q. 91-99) ».

D'abord, la connaissance que les ressuscités auront, dans le Jugement, des mérites et des démérites. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LXXXVII

DE LA CONNAISSANCE QUE LES RESSUSCITÉS AURONT, DANS LE JUGEMENT, DES MÉRITES ET DES DÉMÉRITES

Cette question comprend trois articles :

1° Si chaque homme connaîtra au Jugement tous ses péchés?
2° Si chacun pourra lire dans la conscience d'autrui ?
3° Si quelqu'un pourra voir tous les mérites et tous les démérites d'un seul regard ?

Ces trois articles sont les trois sous-questions de l'article 5 de la question unique de la distinction XLIII sur le livre IV des *Sentences*.

Article Premier.

Si après la résurrection chacun connaîtra tous les péchés qu'il a faits?

Quatre objections veulent prouver qu' « après la résurrection chacun ne connaîtra pas tous les péchés qu'il a faits ». — La première arguë de ce que « tout ce que nous connaissons, ou bien est acquis nouvellement par le sens, ou bien est tiré du trésor de la mémoire. Or, les hommes après la résurrection ne pourront pas percevoir leurs péchés par les sens, puisqu'ils seront passés et le sens ne perçoit que les choses présentes. Beaucoup de péchés aussi seront tombés de la mémoire du pécheur et ne pourront donc pas en être tirés par le souvenir. Donc celui qui ressuscitera n'aura pas la connaissance de tous les péchés qu'il a faits. » — La deuxième objection s'appuie sur ce qu' « il est dit, dans la lettre » du texte des *Sentences*, « qu'il

y a certains *livres de conscience* dans lesquels sont lus les mérites de chacun. Or, dans les livres, on ne peut lire une chose que si la note de cette chose s'y trouve consignée. D'autre part, certaines notes des péchés demeurent dans la conscience, comme on le voit par la glose sur l'Épître *aux Romains*, ch. II (v. 15), qui ne paraissent pas être autre chose que la culpabilité ou la tache. Puis donc qu'il est beaucoup de péchés dont la tache et la culpabilité sont, en beaucoup de sujets, effacées par la grâce, il semble que ce ne sont pas tous les péchés qu'il a faits que quelqu'un peut lire dans sa conscience. Et, ainsi, on a la même conclusion que tout à l'heure ». — La troisième objection dit que « quand la cause augmente, l'effet augmente aussi. Or, la cause qui fait que nous avons la douleur des péchés que nous rappelons à notre mémoire est la charité. Puis donc que dans les saints qui ressusciteront sera la charité parfaite, ils auront la plus grande douleur de leurs péchés s'ils les rappellent à leur mémoire. Chose qui ne peut pas être; car *il n'y aura plus pour eux ni douleur ni gémissement*, *Apocalypse*, ch. XXI (v. 4 ; cf. Isaïe, ch. XXXV, v. 10). Donc ils ne rappelleront pas à leur mémoire les péchés qu'ils auront pu commettre ». — La quatrième objection dit que « comme il en sera des damnés ressuscités par rapport aux actes bons qu'ils firent quelquefois, ainsi en sera-t-il des bienheureux ressuscités par rapport aux péchés que parfois ils commirent. Or, les damnés ressuscités n'auront pas, semble-t-il, la connaissance des actes bons qu'ils firent à un moment donné; parce que leur peine en serait notablement allégée. Donc, non plus, les bienheureux n'auront pas la connaissance des péchés qu'ils commirent ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier en appelle à « saint Augustin, au livre XX de *la Cité de Dieu* (ch. XIV) », où il est « dit *qu'il y aura une certaine vertu divine qui fera que tous les péchés seront rappelés à la mémoire* ». — Le second argument dit que « comme le jugement humain se réfère au témoignage extérieur, ainsi le jugement divin au témoignage de la conscience; comme on le voit au livre I des *Rois*, ch. XVI (v. 7) : *Les hommes voient ce qui paraît; mais Dieu regarde le cœur*. Or, le jugement humain ne pourrait être porté à la per-

fection sur une chose, à moins que les témoins ne déposassent sur tout ce qui doit être jugé. Donc, il faut, parce que le jugement divin est tout ce qu'il y a de plus parfait, que la conscience ait présent tout ce qui doit être jugé. D'autre part, le Jugement portera sur toutes les œuvres bonnes et mauvaises : IIe Épître *aux Corinthiens*, ch. v (v. 10; cf. *aux Romains*, ch. xiv, v. 10). *Tous, nous nous tiendrons devant le tribunal du Christ*, etc. Donc il faut que la conscience d'un chacun aient présentes toutes les œuvres qu'il a faites, soit bonnes, soit mauvaises ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme il est dit, *aux Romains*, ch. ii (v. 15, 16), *en ce jour-là, quand le Seigneur jugera, la conscience d'un chacun lui rendra témoignage et seront présentes les pensées qui l'assureront et celles qui le défendront*. Et parce qu'il faut que, dans tout jugement, le témoin, l'accusateur et le défenseur aient la connaissance de ce qui doit être jugé ; que, d'autre part, dans ce Jugement général, dont il s'agit, toutes les œuvres des hommes devront être jugées : il faut que chacun ait alors la connaissance de toutes ses œuvres. De là vient que les consciences de chacun seront comme de certains livres contenant les choses qui se sont passées; de même aussi que dans le jugement humain on use de registres. Et ce sont ces livres, dont il est dit dans l'*Apocalypse*, ch. xx (v. 12) : *Les livres sont ouverts, et un autre livre est ouvert qui est le livre de vie, et les morts ont été jugés sur ce qui était écrit dans ces livres, selon leurs œuvres ;* de telle sorte que par les *livres* qui sont dits ainsi *ouverts*, comme l'explique saint Augustin, au livre XX de *la Cité de Dieu* (ch. xiv), *sont signifiés les saints du nouveau et de l'ancien Testament, dans lesquels Dieu montre ce qu'il avait ordonné de faire* [ce qui fait dire à Richard de Saint-Victor (*De la puissance de juger*) : *leurs cœurs seront comme des sortes de statuts des canons*] ; mais par *le livre de vie*, dont il est parlé ensuite, sont comprises les consciences de chacun, qui sont dites *un livre*, au singulier, parce qu'une même vertu divine fera que, pour tous, leurs actes seront rappelés à la mémoire : et cette vertu, en tant qu'elle ramènera à la conscience de chaque homme ce qu'il a

fait, est appelée *livre de vie.* — On peut dire aussi que par les premiers livres sont entendues les consciences; et, par le second, la sentence du Juge écrite dans sa providence ». Cette seconde explication répond mieux au sens obvie du texte de l'*Apocalypse.*

L'*ad primum* explique que « si, en effet, beaucoup de mérites et de démérites tombent de la mémoire, cependant il n'en est aucun qui ne demeure en quelque manière dans son effet. C'est ainsi que les mérites qui n'ont pas été mortifiés » par un péché ultérieur, « demeureront dans la récompense qui leur est rendue; quant à ceux qui ont été mortifiés, ils demeureront dans la faute d'ingratitude qui s'augmente de ce que l'homme a péché après avoir reçu la grâce du pardon. Pareillement aussi, les démérites qui n'ont pas été effacés par la pénitence, ils demeurent dans l'obligation à la peine qui leur est due; et ceux que la pénitence a effacés demeurent dans le souvenir même de la pénitence dont ils auront, ensemble avec les autres mérites, la connaissance. Et donc, en chaque homme, il y aura quelque chose qui pourra l'aider à rappeler à sa mémoire ce qu'il a fait. — Toutefois, comme le dit saint Augustin (endroit précité), c'est surtout la *vertu divine* qui agira à cet effet».

L'*ad secundum*, s'appuyant sur cette réponse qui vient d'être faite, déclare que « déjà il est manifeste, par ce qui a été dit, que certaines notes demeurent dans la conscience d'un chacun au sujet des œuvres faites par lui ».

L'*ad tertium* accorde que « la charité est maintenant la cause qui fait qu'on a de la douleur au sujet de ses péchés; mais les saints dans la Patrie seront tellement inondés de joie que la douleur en eux n'aura point de place. Et c'est pourquoi ils n'auront pas de la douleur au sujet de leurs péchés; mais plutôt ils se réjouiront de la miséricorde divine qui leur a pardonné leurs péchés. C'est ainsi, du reste, que même maintenant les anges se réjouissent de la justice divine qui fait qu'abandonnés de la grâce, se précipitent dans le péché ceux dont ils sont les gardiens, et sur le salut desquels ils veillent cependant avec sollicitude ».

L'*ad quartum* déclare que « les méchants connaîtront tous les actes bons qu'ils ont faits. Mais cela ne diminuera pas leur douleur; elle en sera, au contraire augmentée : parce que la douleur est plus grande d'avoir perdu de plus grands biens. Ce qui fait dire à Boèce, au livre II de *la Consolation* (prose IV), que *la suprême infortune est d'avoir été heureux* ».

Tous les êtres humains qui ont vécu sur cette terre, y jouissant de leur libre arbitre et ayant produit des actes moraux bons ou mauvais, retrouveront, après la résurrection, conservé dans leur mémoire et rendu présent à leur conscience où ils pourront le lire comme dans un livre, tout ce qu'ils auront fait de bien ou de mal dans la vie présente. Et c'est avec ce livre de leur conscience témoignant pour eux ou contre eux qu'ils se présenteront au Jugement. — Mais s'il est vrai que chacun lira dans sa propre conscience ce qu'il a fait en bien ou en mal, doit-on dire aussi que chacun pourra lire tout ce qui est dans la conscience d'autrui. C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si chacun pourra lire tout ce qui est dans la conscience d'autrui?

Quatre objections veulent prouver que « chacun ne pourra pas lire tout ce qui est dans la conscience d'autrui ». — La première déclare que « la connaissance des ressuscités ne sera pas plus limpide que ne l'est maintenant la connaissance des anges dont l'égalité est promise à ceux qui ressusciteront, saint Matthieu, ch. XXII (v. 30; cf. saint Luc, ch. XX, v. 36). Or, les anges ne peuvent pas voir dans le cœur des uns les autres ce qui dépend du libre arbitre; et, aussi bien, ils ont besoin de locution pour se le manifester les uns aux autres (cf. Première Partie, q. 107, art. 1). Donc ceux qui ressusciteront ne pourront pas voir les choses contenues dans les cons-

ciences des autres ». — La deuxième objection fait remarquer que « tout ce qui est connu, est connu ou en soi, ou dans sa cause, ou dans son effet. Or, les mérites ou les démérites qui sont contenus dans la conscience de quelqu'un ne pourront pas être connus par un autre en eux-mêmes; parce que Dieu seul est présent dans le cœur et en voit les secrets. Semblablement, non plus, dans leur cause; parce que tous ne verront pas Dieu qui seul peut agir sur la partie affective d'où procèdent les mérites et les démérites. Ni, non plus, dans leur effet; parce qu'il y aura beaucoup de démérites dont aucun effet ne restera, ayant été totalement abolis par la pénitence. Donc ce ne sont pas toutes les choses existant dans la conscience de quelqu'un que chacun des autres pourra lire ». — La troisième objection arguë de ce que « saint Jean Chrysostome dit, dans la lettre » du texte des *Sentences*, et c'est emprunté à l'homélie XXXI sur l'Épître *aux Hébreux* : « *Maintenant, si tu rappelles tes péchés et si tu les avoues souvent en présence de Dieu, Le priant à leur sujet, tu les effaceras plus vite. Mais si tu les oublies, alors tu t'en souviendras contre ta volonté, quand ils seront publiés et proférés au regard de tous les amis et ennemis et des saints anges.* D'où l'on tire que cette publication est la peine de la négligence qui fait que l'homme en omet la confession. Donc les péchés dont l'homme s'est confessé ne seront pas publiés aux autres ». — La quatrième objection dit que « c'est une consolation pour quelqu'un de savoir qu'il a de nombreux compagnons de péché et il en éprouve moins de honte. Si donc chacun connaissait le péché d'autrui, la honte que chacun a de son péché en serait beaucoup diminuée. Chose qui ne convient pas. Donc tous ne connaîtront pas les péchés de tous ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier en appelle à ce que « sur ce texte de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. IV (v. 5), *Il illuminera ce qui est caché dans les ténèbres*, la glose dit : *Les actions et les pensées bonnes et mauvaises seront alors à découvert et connues de tous* ». — Le second argument déclare que « les péchés passés de tous les bons seront également abolis. Or, nous connaîtrons les péchés de certains saints; comme

ceux de sainte Magdeleine, de saint Pierre et de David. Donc, pour la même raison, on saura les péchés des autres élus. Et, à plus forte raison, ceux des damnés ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « dans le Jugement dernier et général, il faut que la justice divine apparaisse à tous d'une manière évidente, elle qui maintenant est la plupart du temps cachée. Or, la sentence qui condamne ou qui récompense ne peut pas être juste, à moins qu'elle ne soit proférée selon les mérites ou les démérites. Et voilà pourquoi, comme il faut que le juge et l'assesseur du juge connaissent les mérites de la cause, à l'effet de proférer une sentence juste; de même il faut, pour que la sentence apparaisse juste, qu'à tous ceux qui connaissent la sentence les mérites soient connus. Et donc, parce que, comme à chacun sera connue sa récompense et sa condamnation, de même aussi elle sera connue de tous les autres : il faut que comme chacun ramènera à sa mémoire ses mérites ou ses démérites, de même aussi ceux des autres soient soumis à sa connaissance. — Et c'est là », ajoute saint Thomas, « l'opinion la plus probable et la plus commune ; bien que le Maître » des *Sentences*, « dans la lettre » du texte, « dise le contraire : savoir que *les péchés qui ont été effacés par la pénitence* ne seront pas manifestés aux autres dans le Jugement. Mais il suit de là que la pénitence, non plus, accomplie pour ces péchés ne sera pas connue. Et en cela on enlèverait beaucoup à la gloire des saints et à la louange de Dieu qui les a délivrés avec tant de miséricorde ».

L'*ad primum* dit que « tous les mérites précédents ou les démérites feront une certaine quantité dans la gloire ou la misère de l'homme ressuscité. Et, donc, l'extérieur étant vu, tout pourra être vu dans les consciences. Alors surtout que la vertu divine agira à cet effet, afin que la sentence du Juge apparaisse juste aux yeux de tous ».

L'*ad secundum* insiste et note que « les mérites ou démérites pourront être montrés aux autres dans leurs effets ; comme on le voit par ce qui vient d'être dit. Ou, aussi, en eux-mêmes par la vertu divine ; bien que la vertu de l'intelligence créée n'y suffise pas ».

L'*ad tertium* déclare que « la publication des péchés pour la confusion du pécheur est l'effet de la négligence qu'il a commise dans l'omission de la confession. Mais que les péchés des saints soient révélés, cela ne pourra pas être à leur honte ou à leur confusion, pas plus que ce n'est à la confusion de sainte Marie-Magdeleine que ses péchés sont publiquement rappelés dans l'Église ; parce que la honte est *la crainte de l'opprobre*, comme le dit saint Jean Damascène (*De la foi orthodoxe*, liv. II, ch. xv), et l'opprobre ne saurait être pour les bienheureux. Cette publication, au contraire, sera à grande gloire, en raison de la pénitence qu'ils firent ; comme, du reste, le confesseur donne son approbation au pécheur qui avoue courageusement de grands crimes. Que si les péchés sont dits effacés, c'est parce que Dieu ne les voit plus pour les punir ».

L'*ad quartum* répond que « le pécheur, du fait qu'il verra les péchés des autres, n'aura sa confusion diminuée en rien, mais plutôt accrue, jugeant mieux son opprobre dans l'opprobre d'autrui. Si, en effet, pour une telle cause, la confusion est diminuée, cela arrive en raison de ce que la honte regarde l'estimation des hommes que la coutume allège. Mais alors la confusion regardera l'estimation de Dieu qui est selon la vérité, au sujet de chaque péché, que ce péché soit le péché d'un seul, ou qu'il soit le péché d'un grand nombre ».

Tous les êtres humains, après leur résurrection, au moment du Jugement général, connaîtront les mérites et démérites de tous ceux qui seront jugés. La justice de Dieu le demande, pour qu'elle puisse éclater, comme elle le doit et le veut, aux yeux de tous, dans la conduite de son gouvernement. — Mais comment faut-il entendre que se fera cette connaissance ? Exigera-t-elle un certain temps, une certaine durée ; ou se fera-t-elle instantanément. C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si tous les mérites et démérites de chacun et des autres seront vus par chacun d'un seul regard?

Trois objections veulent prouver que « tous les mérites et démérites de chacun et des autres ne seront pas vus par chacun d'un seul regard ». — La première dit que « les choses qui sont considérées une à une ne sont pas vues d'un seul regard. Or, les damnés considéreront un par un leurs péchés et les pleureront; ce qui leur fait dire, dans le livre de la *Sagesse*, ch. v (v. 8) : *A quoi nous a servi l'orgueil?*, etc. Donc ils ne les verront pas tous d'un seul regard ». — La deuxième objection en appelle à ce que « Aristote dit, au livre II des *Topiques* (ch. x, n. 1), *qu'il n'arrive pas que l'on entende plusieurs choses en même temps*, Or, les mérites et démérites de chacun et des autres ne seront vus que par l'entendement. Donc ils ne pourront pas être vus tous ensemble ». — La troisième objection déclare que « l'intelligence des hommes qui seront damnés ne sera pas plus élevée après la résurrection que ne l'est maintenant l'intelligence des bons anges quant à la connaissance naturelle qui fait qu'ils connaissent les choses par les espèces innées. Or, de cette connaissance-là, les anges ne voient pas plusieurs choses en même temps. Donc les damnés, non plus, ne pourront pas simultanément voir tout ce qui a été fait ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier fait observer que « sur cette parole du livre de Job, ch. viii (v. 22), *Il sera couvert de confusion*, la glose dit : *à la vue du Juge, tout le mal est placé devant les yeux de l'esprit*. Or, le Juge sera vu subitement. Donc ils verront de même le mal qu'ils ont commis. Et la raison est la même pour tout le reste ». — Le second argument dit que « saint Augustin, au livre XX de *la Cité de Dieu* (ch. xiv), tient pour chose qui ne convient pas que soit lu un livre matériel, au Jugement, dans lequel les faits d'un chacun soient écrits, parce que nul ne peut apprécier la grandeur d'un tel livre ou en quelle durée de temps il pourrait être lu.

Or, semblablement, il n'est pas possible d'apprécier le temps qu'il faudrait mettre pour chaque homme à considérer ses mérites et démérites et ceux des autres, si l'on voyait successivement les divers faits. Donc il faut dire que chacun verra tout simultanément ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « là-dessus, il y a deux opinions.

Quelques-uns (B. Albert le Grand, IV des *Sentences*, dist. XLIII, art. 14) disent que tous les mérites et démérites, les siens propres et ceux des autres, seront vus simultanément par chacun en un instant. — Et ceci peut être cru facilement s'il s'agit des bienheureux; parce qu'ils verront tout en un seul » milieu, qui sera l'essence divine, Première Partie, q. 12, art. 8; « et, ainsi, il n'y a pas d'inconvénient à ce qu'ils voient plusieurs choses ensemble. Mais, pour les damnés, dont l'intelligence n'est pas élevée à la possibilité de voir Dieu et en Lui toutes les autres choses, c'est plus difficile.

Et voilà pourquoi d'autres disent que les méchants verront simultanément tous leurs péchés en général; et cela suffit à l'accusation ou à l'absolution qui aura lieu dans le Jugement. Mais ils ne verront pas toutes choses en descendant au détail et en particulier (cf. S. Bonaventure, IV des *Sentences*, dist. XLIII, art. 2, q. 3). — Mais ceci, non plus, ne semble pas concorder aux paroles de saint Augustin, livre XX de *la Cité de Dieu* (ch. XIV), lequel dit que toutes choses seront énumérées au regard de l'esprit : or, ce qui est connu en général n'est pas énuméré.

Et donc il est possible de choisir une voie au milieu; savoir qu'ils considéreront toutes choses en particulier ou dans le détail, non toutefois en un instant, mais en un temps très court, la vertu divine coopérant à cet effet. Et c'est ce que dit saint Augustin, au même endroit, que toutes choses seront énumérées *en une rapidité merveilleuse*. Ni cela n'est impossible; parce que quelque bref que soit un temps donné il contient en puissance une infinité d'instants.

Et, par là, les arguments de part et d'autre se trouvent résolus ».

La connaissance que les ressuscités auront de leurs propres mérites et démérites et de ceux de tous les autres ne demandera pas un long temps pour se produire. Elle sera instantanée dans l'âme des bienheureux, qui connaîtront toutes choses, d'un seul regard, dans l'essence divine elle-même. Et, pour les autres, si elle n'est pas instantanée, au même titre, elle se produira néanmoins en un temps très court, Dieu Lui-même, par sa vertu toute-puissante, donnant à leur âme cette facilité de tout voir quasi en un instant. — Après cette considération préalable de la conscience de ceux qui seront jugés, nous devons maintenant nous enquérir du Jugement lui-même, du temps et du lieu où il se fera. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LXXXVIII

DU JUGEMENT GÉNÉRAL, DU TEMPS ET DU LIEU OÙ IL SE FERA

Cette question comprend quatre articles :

1° Si le Jugement général doit avoir lieu ?
2° Si, pour ce qui est de la discussion, il se fera par locution vocale ?
3° S'il se fera dans un temps inconnu ?
4° S'il se fera dans la vallée de Josaphat ?

De ces quatre articles, les trois premiers sont les trois sous-questions de l'article 1 de la question 1 de la distinction XLVII ; et le quatrième, la quatrième sous-question de l'article 4 de la question 1 de la distinction XLVIII sur le livre IV des *Sentences*.

Article Premier.

Si le Jugement général doit avoir lieu?

Quatre objections veulent prouver que « le Jugement général ne doit pas avoir lieu ». — La première arguë de ce qu' « il est dit dans le prophète Nahum, ch. 1 (v. 9) : *Le Seigneur ne jugera pas deux fois une même chose*. Or, maintenant, Dieu juge les hommes sur chacune de leurs œuvres, alors qu'après la mort Il distribue à chacun les peines ou les récompenses en raison de leurs mérites, et aussi tandis que dans la vie présente Il punit ou récompense certains hommes pour leurs bonnes et mauvaises actions. Donc il semble qu'il ne doit pas y avoir d'autre jugement ». — La deuxième objection fait observer que « dans aucun jugement, l'exécution de la sentence ne

précède le jugement. Or, la sentence du Jugement divin pour ce qui est des hommes porte sur l'obtention du Royaume ou l'exclusion de ce Royaume ; comme on le voit par saint Matthieu, ch. XXV (v. 31 et sniv.). Donc, puisque maintenant quelques-uns obtiennent le Royaume éternel et d'autres en sont exclus à perpétuité, il semble qu'il ne doit pas y avoir d'autre jugement ». — La troisième objection déclare que « la raison pour laquelle certaines choses doivent venir en jugement est parce qu'il y a doute sur ce qui doit être prononcé à leur sujet. Or, avant la fin du monde est déterminée pour chacun des damnés sa damnation, et pour chacun des saints sa béatitude. Donc il semble qu'il ne doit pas y avoir un jugement à venir ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier oppose qu' « il est dit, en saint Matthieu, ch. XII (v. 41) : *Les hommes de Ninive se lèveront au Jugement contre cette génération-ci et la condamneront.* Donc, après la résurrection, il y aura un Jugement ». — Le second argument en appelle à ce que, « en saint Jean, ch. V (v. 29), il est dit : *Ils s'avanceront : ceux qui auront fait le bien, pour la résurrection de la vie ; et ceux qui auront fait le mal, pour la résurrection du Jugement.* Donc il semble qu'après la résurrection, il doit y avoir un Jugement ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme l'opération appartient au principe des choses qui les amène à l'être, ainsi le jugement appartient au terme qui conduit les choses à leur fin. — Or, on distingue en Dieu deux opérations. L'une, par laquelle au début Il amena les choses à l'être, instituant la nature et distinguant les choses qui constituent son ensemble. De cette opération, Dieu est dit s'être reposé, dans la *Genèse*, ch. II (v. 2). Il est une autre opération de Dieu par laquelle Il gouverne les créatures. De celle-là, il est dit, en saint Jean, ch. V (v. 17) : *Mon Père travaille toujours ; et moi aussi je travaille.* — Pareillement aussi, on distingue un double jugement de Dieu ; mais dans l'ordre inverse. L'un répond à l'œuvre de gouvernement, qui sans jugement ne peut pas être. Par ce jugement, chacun est jugé en particulier pour ses œuvres, non seulement pour autant que cela le regarde,

mais encore pour autant que cela convient au gouvernement de l'univers. Et de là vient que la récompense de l'un est différée pour l'utilité des autres, comme on le voit dans l'Épître *aux Hébreux*, ch. XI (v. 39, 40), et les peines de l'un tournent au profit d'autrui. C'est pourquoi il est nécessaire qu'il y ait un Jugement universel qui corresponde par contre à la première production des choses dans l'être : de telle sorte que comme toutes choses alors vinrent immédiatement de Dieu, de même à la fin soit donné au monde son dernier achèvement, chaque être recevant fidèlement ce qui lui est dû pour lui-même. Aussi bien dans ce Jugement apparaîtra d'une manière manifeste la justice divine par rapport à toutes choses, tandis que maintenant ses jugements nous sont cachés du fait que parfois il est disposé d'un être, pour l'utilité des autres, autrement que ne paraissent l'exiger ses œuvres manifestes. Et c'est pourquoi aussi alors se produira l'universelle séparation des bons et des méchants; parce que ultérieurement il n'y aura plus lieu à ce que les méchants progressent, à cause des bons et les bons à cause des méchants, progrès en raison duquel entre temps sont mêlés les bons et les méchants, tant que l'état de cette vie est gouverné par la providence divine ».

Et voilà, en effet, la raison profonde des jugements de Dieu. Tant que dure l'économie présente du monde, Dieu conduit toutes choses en vue d'une fin dernière que le monde actuel doit réaliser. Cette fin dernière, qui commande tout, n'est connue que de Dieu seul, qui tient dans sa main tous les rouages de son œuvre dans l'ensemble de ses éléments et dans la totalité de sa durée passée, présente et future. Par conséquent, la raison du détail de cette œuvre ne peut être manifestée pleinement tant que l'œuvre se continue et se déroule. Rien n'est isolé dans cet ensemble et le bien de la partie est en dépendance du bien du tout. Le jugement à porter sur la partie ou le détail n'apparaîtra donc pleinement qu'à la fin, quand le rôle de la partie comme partie ordonnée au bien du tout sera terminé. Alors, mais alors seulement, chaque chose et chaque être pourra être apprécié comme il convient dans la

plénitude de la vérité et de la justice. Dieu ne serait plus Dieu, son œuvre ne serait plus son œuvre s'il n'y avait un dernier jour où sera manifestée aux yeux de tous la sagesse de son gouvernement dans la conduite de l'univers qui est son œuvre.

L'*ad primum* fait remarquer que « chaque homme est tout ensemble une certaine personne particulière et une partie de tout le genre humain. Et c'est pour quoi lui est dû un double jugement. L'un, particulier, qui se fera de lui après la mort, quand *il recevra selon ce qu'il a fait quand il vivait dans son corps* (IIe Épître *aux Corinthiens*, ch. v, v. 10), bien que non totalement, parce qu'il ne recevra pas dans son corps mais dans son âme seulement. L'autre Jugement doit porter sur lui selon qu'il est une partie de tout le genre humain ; et c'est ainsi que quelqu'un est dit être jugé selon l'humaine justice, quand le jugement est aussi donné de la communauté à laquelle il appartient. D'où il suit qu'alors encore, quand se fera le Jugement universel de tout le genre humain par l'universelle séparation des bons et des méchants, par conséquent chacun sera aussi jugé. Et, toutefois, Dieu ne jugera pas deux fois une même cause : parce qu'Il n'infligera pas deux peines pour un même péché ; mais la peine qui, avant le Jugement, n'avait pas été infligée complète sera complétée au Jugement dernier, après lequel les impies seront torturés et dans le corps et dans l'âme tout ensemble ».

L'*ad secundum* dit que « la sentence propre de ce Jugement général est l'universelle séparation des bons et des méchants qui ne précédera pas le Jugement. D'ailleurs, même quant à la sentence particulière de chacun, l'effet du Jugement ne le précédera pas entièrement : parce que les bons, aussi, après le Jugement seront récompensés davantage, soit à cause de la gloire du corps qui sera ajoutée, soit à cause du nombre des saints qui sera complété ; et les méchants, aussi, seront tourmentés davantage à cause de la peine du corps qui sera ajoutée, et à cause du nombre des damnés dans les peines qui sera rempli : c'est qu'en effet, ils brûleront d'autant plus, qu'ils brûleront en compagnie d'un plus grand nombre ».

L'*ad tertium* répond que « le Jugement universel regarde davantage directement l'universalité des hommes que les particuliers devant être jugés. Et, donc, quand bien même, chaque homme, avant le Jugement, ait la connaissance certaine de sa récompense ou de sa damnation, cependant la damnation ou la récompense de tous ne sera point connue. C'est pour cela que le Jugement est nécessaire ».

Un Jugement universel qui porte sur tous les êtres humains réunis ensemble est d'absolue nécessité dans l'œuvre de Dieu, afin que la justice de cette œuvre éclate aux yeux de tous. — Mais comment se fera la manifestation de cette justice. Sera-ce par mode de locution extérieure et vocale que se fera la discussion des mérites et des démérites, et aussi le prononcé de la sentence? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si ce Jugement, quant à la discussion et à la sentence, se fera par mode de locution vocale?

Trois objections veulent prouver que « ce Jugement, quant à la discussion et au prononcé de la sentence, se fera par locution vocale ». — La première cite un texte de « saint Augustin, au livre XX de *la Cité de Dieu* (ch. I) » où il est « dit qu'*il est incertain combien de jours durera ce Jugement*. Or, cela ne serait pas incertain, si tout, dans ce Jugement, devait se passer mentalement. Donc ce Jugement se fera oralement et non pas seulement mentalement ». — La deuxième objection arguë de ce que « saint Grégoire dit (*Morales*, liv. XXVI, ch. XXIX) et on le trouve dans la lettre » du texte des *Sentences* : « *Ceux-là, pour le moins, entendront les paroles du Juge qui auront gardé sa foi dans leur parole*. Or, cela ne peut pas s'entendre de la parole intérieure; car, de la sorte, tous entendront les paroles du Juge, tous les faits de tous devant être connus de tous, bons et méchants (cf. q. 87, art. 2). Donc il semble que ce Jugement

se déroulera oralement ». — La troisième objection dit que « le Christ jugera selon sa forme humaine, dans laquelle Il pourra être vu corporellement de tous (cf. q. 90, art. 1). Donc, pour la même raison, il semble qu'Il parlera d'une voix corporelle pour être entendu de tous ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier rappelle le texte « de saint Augustin, au livre XX de *la Cité de Dieu* (ch. XIV) » où il est « dit que le *Livre de vie*, dont il est parlé dans l'*Apocalypse*, ch. XX (v. 12), *doit s'entendre d'une certaine vertu divine qui fera que chacun rappellera à sa mémoire ses œuvres bonnes ou mauvaises et les verra du regard de l'esprit avec une merveilleuse célérité, pour que la science accuse ou excuse la conscience : et, ainsi, ensemble tous et chacun seront jugés*. Or, si les mérites de chacun étaient discutés oralement, tous et chacun ne pourraient pas être jugés ensemble ou en même temps. Donc il semble que cette discussion ne sera pas vocale » ou orale. — Le second argument déclare que « la sentence doit proportionnellement répondre au témoignage. Or, le témoignage et l'accusation ou la justification sera d'ordre mental ; d'où il est dit, *aux Romains*, ch. II (v. 15, 16) : *Leur conscience leur rendra témoignage ; et ce seront leurs pensées qui les accuseront ou les justifieront au jour où le Seigneur jugera les choses cachées des hommes*. Donc il semble que cette sentence et tout le Jugement s'accomplira mentalement ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « ce qu'il y a de vrai au sujet de cette question ne peut pas être défini avec certitude. Cependant, on estime plus probablement que tout ce Jugement, et quant à la discussion » de chaque cas, « et quant à l'accusation des méchants et la recommandation des bons, et quant à la sentence qui atteindra les uns et les autres, se fera mentalement. Si, en effet, oralement les faits de chacun étaient rapportés, il y faudrait une inappréciable longueur de temps. Comme le dit aussi saint Augustin, au livre XX de *la Cité de Dieu* (ch. XIV), *si le livre*, sur l'écriture duquel tous seront jugés, au témoignage de l'*Apocalypse*, ch. XX (v. 12), *se prend au sens charnel, qui sera capable d'en apprécier l'étendue et la longueur ? ou quel temps faudra-t-il pour lire un livre dans*

lequel sont écrites les vies entières de tous? Or, il ne faut pas un temps moindre pour rapportr oralement les faits d'un chacun que pour les lire s'ils étaient écrits dans un livre matériel. Il est donc probable que les choses dont il est parlé en saint Matthieu, ch. xxv (v. 34 et suiv.) doivent s'entendre devoir se faire non vocalement, mais mentalement ».

L'*ad primum* explique qu' « en effet, saint Augustin dit qu'*il est incertain combien de jours se prolongera le Jugement*, parce qu'il n'est pas déterminé s'il se fera mentalement ou oralement. Car, s'il se faisait oralement, il y faudrait un temps prolixe. Au contraire, s'il se fait mentalement, il pourra se faire en un moment »,

L'*ad secundum* déclare que « même si le Jugement se fait seulement d'une manière mentale, le mot de saint Grégoire » que citait l'objection, « peut demeurer. C'est qu'en effet, bien que soient notifiés à tous leurs faits et ceux des autres, par l'action de la vertu divine qui dans l'Évangile est appelée locution, cependant ceux-là qui eurent la foi, qu'ils conçurent sur la parole de Dieu seront jugés sur cette parole ; parce que, comme il est dit *aux Romains*, ch. II (v. 12), *ceux qui ont péché dans la loi seront jugés par la loi.* Il suit de là que d'une certaine manière spéciale, quelque chose sera dit à ceux qui furent du nombre des fidèles qui ne sera pas dit à ceux qui furent du nombre des infidèles ».

L'*ad tertium* répond que « le Christ apparaîtra corporellement afin que le Juge soit corporellemeut connu de tous ; chose qui peut se faire subitement. Mais la locution, que le temps mesure, requerrait une immense prolixité de temps, si le Jugement s'accomplissait par mode de locution vocale ».

Il est probable que le Jugement se fera par mode de vision intellectuelle qui pourra être en quelque sorte instantanée ; et non par mode de prolation verbale qui demanderait un temps infini. Ceci n'empêche pas d'ailleurs qu'il ne puisse y avoir un prononcé oral de la sentence générale s'appliquant aux deux groupes séparés, des bons placés à la droite du Juge, et des méchants placés à sa gauche. Cette sentence que nous

trouvons déjà formulée dans l'Évangile, en saint Matthieu, ch. XXV, ne demandera pour être prononcée, même verbalement et avec toute la majesté du souverain Juge, qu'un temps très court. Et il semble bien qu'il faudra la majesté même orale de cette sentence pour clore ces solennelles assises où sera dit pour jamais sur toutes choses le dernier mot de tout. — Nous devons maintenant nous enquérir du temps et du lieu où se fera le Jugement. — D'abord, du temps. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si le temps du Jugement à venir est inconnu?

Quatre objections veulent prouver que « le temps du Jugement à venir n'est pas inconnu ». — La première déclare que « comme les saints Patriarches » de l'Ancien Testament « attendaient le premier avènement » du Christ; « de même, nous, nous attendons le second. Or, les saints Patriarches » ou prophètes « connurent le temps du premier avènement; comme on le voit par le nombre des semaines » d'années « qui est décrit dans le livre de Daniel, ch. IX (v. 24 et suiv.). Et, aussi bien, les Juifs sont blâmés de ce qu'ils ne reconnurent pas le temps de l'avènement du Christ; comme on le voit en saint Luc, ch. XII (v. 56) : *Hypocrites, vous avez appris à discerner l'aspect du ciel et de la terre; et ce temps, comment ne le discernez-vous pas?* Donc il semble que pour nous aussi doit être déterminé le temps du second avènement, où *Dieu viendra pour le Jugement* (Isaïe, ch. III, v. 14) ». — La deuxième objection dit que « par les signes nous venons à la connaissance des choses signifiées. Or, du Jugement à venir beaucoup de signes nous sont proposés dans l'Écriture; comme on le voit en saint Matthieu, ch. XXIV (v. 3 et suiv.), et en saint Luc, ch. XXI (v. 27 et suiv.), et en saint Marc, ch. XIII (v. 3 et suiv.). Donc nous pouvons parvenir à la connaissance de ce temps » du Jugement. — La troisième objection en appelle à « l'Apô-

tre, dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. x (v. 11) », où il est « dit : *Nous sommes ceux qui avons atteint la fin des siècles*. Et dans la première épître de saint Jean, ch. II (v. 18) : *Mes petits enfants, la dernière heure est arrivée*, etc. Puis donc qu'un long temps est déjà passé depuis que ces paroles ont été dites, il semble qu'au moins maintenant nous pouvons savoir que le Jugement dernier est proche ». — La quatrième objection fait observer que « le temps du Jugement ne doit être caché que pour exciter la sollicitude de chacun à s'y préparer, alors qu'il en ignore le temps précis. Or, la même sollicitude demeurerait, même s'il était certain : parce que pour chacun le jour de sa mort est incertain ; et, comme le dit saint Augustin, dans sa lettre à *Hésychius* (ép. CXCIX, ch. I), *chacun sera trouvé au dernier jour du monde ce qu'il aura été trouvé au dernier jour de sa vie*. Donc il n'est pas nécessaire que le jour du Jugement soit caché ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier oppose qu' « il est dit, en saint Marc, ch. XIII (v. 32) : *De ce jour-là et de cette heure, personne n'en sait rien, ni les anges dans le ciel, ni le Fils, sauf le Père*. Que si le Fils est dit ne pas le savoir, c'est en ce sens qu'Il ne nous le fait pas savoir ». — Le second argument cite « la première Épître *aux Thessaloniciens*, ch. v (v. 2) : *Le jour du Seigneur viendra comme le voleur pendant la nuit*. Donc il semble, puisque la venue du voleur pendant la nuit est tout à fait incertaine, que le jour du Jugement dernier est totalement incertain ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « Dieu par sa science est cause des choses (cf. Première Partie, q. 14, n. 8). Or, Il communique l'un et l'autre aux créatures : alors qu'Il accorde aux choses la vertu d'agir » et de produire « d'autres choses dont elles sont les causes ; et qu'à quelques-unes Il donne la connaissance. Mais, dans l'un et dans l'autre, Il se réserve quelque chose. Il opère, en effet, certaines choses dans lesquelles aucune créature ne coopère à son action. Et, semblablement, Il connaît certaines choses qui ne sont connues d'aucune pure créature. Or, ces choses-là », qui ne sont connues que de Lui seul, « doivent être par-dessus tout celles

qui sont soumises à la seule puissance divine, dans lesquelles ou pour lesquelles aucune créature ne coopère à son action. Et de cette sorte est la fin du monde où sera le jour du Jugement. Ce n'est, en effet, par aucune cause créée que le monde finira; de même aussi qu'il a commencé d'être immédiatement par Dieu. Aussi bien est-il convenable que la connaissance de la fin du monde soit réservée à Dieu seul. Et il semble bien que c'est la raison assignée par le Seigneur lui-même, au livre des *Actes*, ch. I (v. 7), quand il dit : *Il ne vous appartient pas de connaître le temps ou le moment que le Père a fixé dans sa puissance*; comme s'Il disait : *qui est réservé à sa puissance seule* ».

L'*ad primum* fait observer que « dans son premier avènement, le Christ vint caché; selon cette parole d'Isaïe, ch. XLV (v. 15) : *Vraiment, vous êtes le Dieu caché, le saint d'Israël, le Sauveur*. Et c'est pourquoi, après qu'Il pût être connu par les fidèles, il fallut d'avance fixer le temps d'une façon précise. Mais, dans le second avènement, Il viendra à découvert; comme il est dit dans le psaume (XLIX, v. 3), *Dieu viendra à découvert*, etc. Et voilà pourquoi il ne pourra pas y avoir d'erreur touchant la connaissance de son avènement. Il n'y a donc pas similitude dans les deux cas ».

L'*ad secundum* déclare que « comme le dit saint Augustin, dans sa lettre *sur le jour du Jugement, à Hésychius* (ép. CXXIX, ch. IX), les signes qui sont marqués dans les Évangiles ne regardent pas tous le second avènement qui aura lieu à la fin; mais quelques-uns d'entre eux se rapportent au temps de la destruction de Jérusalem, qui a déjà eu lieu; d'autres, et le plus grand nombre, concernent l'avènement par lequel chaque jour, Il vient à son Église, la visitant spirituellement, selon qu'Il habite en nous par la foi et l'amour. — D'ailleurs, même ces signes qui dans les Évangiles ou les Épîtres, se trouvent regarder le dernier avènement ne peuvent pas servir à faire connaître d'une façon précise le temps du Jugement. Ces périls, en effet, qui sont prédits, annonçant le prochain avènement du Christ, existèrent même dès le temps de la primitive Église, quelquefois plus intenses, d'autres fois plus relâ-

chés. Et, aussi bien, même les jours des Apôtres sont dits *les derniers jours*, comme on le voit dans les *Actes*, ch. II (v. 16 et suiv.), où saint Pierre expose le mot de Joël, ch. II (v. 8 et suiv.), *Il y aura aux derniers jours*, etc., l'appliquant à ce temps-là. Et, cependant, depuis ce temps, un long temps s'est écoulé, avec des tribulations pour l'Église, tantôt plus nombreuses et tantôt moins nombreuses. Aussi n'est-il point possible de déterminer combien il doit y avoir de temps, ni le mois, ni l'année, ni les cent ans, ni les mille ans, comme le dit saint Augustin dans le même livre (la lettre précitée); bien que l'on croie qu'à la fin du monde ces sortes de périls abonderont davantage. Mais on ne peut pas déterminer quelle sera la quantité des périls qui précédera immédiatement le jour du Jugement, ou l'avènement de l'Antéchrist : alors que, même dans les temps de la primitive Église, certaines persécutions furent si graves, et certaines corruptions d'erreurs abondèrent à ce point que plusieurs attendaient comme voisin ou comme immédiat l'avènement de l'Antéchrist, ainsi qu'il est dit dans l'*Histoire ecclésiastique* (Eusèbe, liv. VI, ch. VIII), et dans le livre de saint Jérôme *Sur les hommes illustres* (ch. LII) ».

L'*ad tertium* répond que « du fait qu'il est dit, *voici la dernière heure*, ou des expressions semblables qui se lisent dans l'Écriture, on ne peut pas connaître une certaine quantité de temps déterminée. Ces paroles ne sont pas dites, en effet, pour signifier un court laps de temps, mais le nouvel état du monde, qui est comme le dernier âge. Et il n'est pas défini combien de temps durera ce dernier âge; pas plus qu'il n'est un terme fixe pour la vieillesse, dernier âge de l'homme, lequel se trouve parfois durer autant que tous les âges précédents et même plus, comme le dit saint Augustin au livre des *83 questions* (q. LVIII). Aussi bien, même l'Apôtre, en la seconde épître *aux Thessaloniciens*, ch. II (v. 2), exclut la fausse interprétation que quelques-uns avaient donnée à ses paroles, croyant que le *jour du Seigneur était imminent* ».

L'*ad quartum* dit que « même étant supposée l'incertitude de la mort, l'incertitude du Jugement a une double valeur pour exciter à la vigilance. D'abord, pour le fait qu'on ignore

si le Jugement sera différé autant que dure la vie de l'homme ; et, ainsi, des deux côtés l'incertitude fait plus grande la diligence. En second lieu, parce que l'homme ne porte pas seulement la sollicitude de sa propre personne, mais encore de la famille ou de la cité ou du royaume, ou de l'Église dont la durée n'est pas fixée sur la durée de la vie de l'homme; et, cependant, il faut que dans chacun de ces domaines tous soient disposés de telle sorte que le jour du Seigneur ne les trouve pas non préparés ». On aura remarqué cette dernière raison donnée par saint Thomas, qui justifie si excellemment les préoccupations ou les sollicitudes que chacun doit avoir touchant les siens, sa famille, sa patrie, la patrie universelle des âmes qu'est l'Église, à la pensée de ce « dernier jour », si redoutable dont parle avec tant d'insistance Notre-Seigneur dans l'Évangile, comme si, en effet, chacun de ses fidèles devait s'y absorber constamment et par-dessus tout.

Nous avons retrouvé dans ce bel article, sous un aspect nouveau et appliqué au Jugement dernier, la doctrine déjà exposée à propos de la fin du monde et de la Résurrection, q. 77, art. 1, 2. Le temps de tous ces événements, qui d'ailleurs se commandent les uns les autres, demeure pour nous inconnu ; bien que l'Évangile nous recommande d'être constamment attentifs aux signes qui doivent l'annoncer d'une façon plus ou moins directe et immédiate : afin que nous soyons trouvés prêts, comme le dit l'Apôtre, à nous tenir ou à comparaître devant le Tribunal du Souverain Juge, avec la douce espérance d'être justifiés par Lui. — Un dernier point reste à considérer au sujet du Jugement pris en lui-même : et c'est de savoir s'il doit avoir lieu dans la vallée de Josaphat ou à l'entour. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article IV.

Si le Jugement doit se faire dans la vallée de Josaphat ou à l'entour?

Trois objections veulent prouver que « le Jugement ne se fera pas dans la vallée de Josaphat ou à l'entour ». — La première arguë de ce qu'il faut qu'à tout le moins tous ceux qui doivent être jugés se tiennent sur la terre, et que ceux-là seulement se tiennent sur les nuées » du ciel « à qui appartiendra le Jugement. Or toute la terre promise » ou la Palestine « ne pourrait contenir la multitude de ceux qui doivent être jugés. Donc il ne se peut pas que le Jugement se fasse autour de cette vallée ». — La deuxième objection rappelle que « le jugement a été donné au Christ pour qu'Il juge avec justice, Lui qui a été jugé injustement. Or le Christ a été jugé injustement dans le prétoire de Pilate, et Il a subi sur le Golgotha la sentence du jugement injuste. Donc ces lieux-là doivent plutôt être assignés pour le Jugement ». — La troisième objection dit que « les nuées sont produites par la condensation des vapeurs. Or, alors il n'y aura plus d'évaporation ou de condensation. Donc il ne se pourra pas que *les justes soient ravis sur les nuées dans les airs pour aller au-devant du Christ* (1re Épître *aux Thessaloniciens*, ch. IV, v. 16). Et, ainsi, il faudra que les bons et les méchants soient sur la terre. D'où il suit que sera requis un lieu beaucoup plus vaste que n'est cette vallée » de Josaphat.

Des deux arguments *sed contra*, le premier oppose qu' « il est dit, dans Joël, ch. III (v. 2) : *Je rassemblerai toutes les nations et je les amènerai dans la vallée de Josaphat ; et là j'entrerai en discussion avec elles* ». — Le second argument cite le livre des *Actes*, ch. I (v. 11) où « il est dit : *Comme vous l'avez vu monter au ciel, ainsi Il viendra.* Or, Il est monté en partant du mont des Oliviers, qui domine la vallée de Josaphat. Donc c'est aussi dans ces lieux-là qu'Il viendra pour le Jugement ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond, avec une extrême réserve, que « nous ne pouvons beaucoup savoir d'une manière certaine comment doit se faire ce jugement et comment les hommes y seront rassemblés. Toutefois, on peut extraire, avec probabilité, des Écritures que le Christ descendra vers ce lieu du mont des Oliviers, comme c'est de là qu'il est monté » aux cieux, « afin qu'il soit montré que c'est le même *qui monte et qui descend* » (*aux Éphésiens*, ch. IV, v. 10). Puisqu'en effet nous savons que le Christ doit redescendre pour juger les vivants et les morts, il est à prévoir qu'Il redescendra sur le point de notre terre où s'est déroulée sa vie parmi nous et d'où Il est monté aux cieux, comme, du reste, paraissent l'indiquer assez clairement les textes de l'Écriture précités, notamment le texte du livre des *Actes*. Il y a aussi que, d'après l'apôtre saint Jean, dans son *Apocalypse* (ch. XI), le centre de la lutte suprême qui précédera le retour du Christ, se trouvera en Palestine, à Jérusalem. C'est là que doivent s'acquitter de leur mission les *deux témoins*, envoyés pour *prophétiser, revêtus de sacs, pendant mille deux cent soixante jours. Ceux-ci sont les deux oliviers et les deux candélabres qui sont dressés en présence du Seigneur de la terre. Si quelqu'un veut leur nuire, un feu sort de leur bouche qui dévore leurs ennemis : c'est ainsi que doit périr quiconque voudra leur nuire. Ils ont la puissance de fermer le ciel pour empêcher la pluie de tomber durant les jours de leur prédication ; et ils ont pouvoir sur les eaux pour les changer en sang, et pour frapper la terre de toutes sortes de plaies, autant de fois qu'ils le voudront. Et quand ils auront achevé leur témoignage, la bête qui monte de l'abîme leur fera la guerre, les vaincra et les tuera ; et leurs cadavres resteront gisants sur la place de la grande ville qui est appelée en langage figuré Sodome et Égypte, là même où leur Seigneur a été crucifié*. Les deux témoins dont il est parlé dans ce chapitre XI de l'*Apocalypse*, ne sont pas autres, d'après la tradition, qu'Élie et Hénoch, dont nous savons, en effet, par l'Écriture, qu'ils furent enlevés vivants de cette terre sans qu'il soit fait mention de leur mort. — Il n'est peut-être pas sans intérêt de rapprocher, de l'annonce faite par saint Jean des deux témoins qui doivent venir « prophétiser »

et « achever leur témoignage » sur la terre de Palestine et à Jérusalem, apparemment surtout pour les Juifs, dont nous savons, par saint Paul, qu'ils doivent à la fin se convertir (voir l'épître *aux Romains*, ch. XI) — l'événement survenu au lendemain de la grande guerre et qui occupe en ce moment une telle place dans les tractations internationales des plus hautes chancelleries, la reconstitution de la Palestine en Foyer national juif, si âprement revendiquée par le mouvement international juif qui porte le nom significatif de Sionisme.

L'*ad primum* dit qu'« une grande multitude peut être comprise dans un petit espace. Mais il suffit de placer un si grand espace que l'on voudra autour de ce lieu » qu'est le mont des Oliviers et la vallée qu'il domine, autant d'espace qu'il en faudra « pour recevoir la multitude de ceux qui doivent être jugés, pourvu seulement que de cet espace ils puissent voir le Christ, qui, placé dans les airs et brillant du plus grand éclat, pourra être vu de loin ».

L'*ad secundum* accorde que « le Christ, par cela qu'Il a été jugé injustement, a mérité la puissance de juger; cependant, il ne jugera pas dans la forme » ou l'extérieur « infirme qu'Il avait quand Il fut jugé. Il jugera dans la forme » ou l'extérieur « de gloire où Il était quand Il est monté au Père. Et c'est pourquoi le lieu de l'Ascension convient mieux au Jugement que le lieu où il fut condamné ».

L'*ad tertium* déclare que « sont appelées *nuées*, dans ce texte » que citait l'objection « comme quelques-uns le disent (cf. le B. Albert-le-Grand, IV, *Sentences*, dist. XLVIII, art. 6, *ad ult.*), les densités de la lumière qui resplendira des corps des saints, et non pas certaines évaporations provenant de la terre et des eaux. — On peut dire aussi que ces nuées seront produites par la vertu divine pour montrer la conformité dans la venue pour le Jugement et dans l'Ascension, de telle sorte que Celui qui est monté sur la nuée, redescende aussi sur la nuée quand Il viendra pour le Jugement. — De plus, la nuée, en raison de sa fraîcheur, indique la miséricorde du Juge ».

Après avoir considéré le Jugement en lui-même, ou quant à sa nécessité, son mode, le temps et le lieu où il se fera, nous devons maintenant considérer ce qui a trait à ceux qui jugeront et à ceux qui seront jugés. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LXXXIX

DE CEUX QUI JUGERONT ET DE CEUX QUI SERONT JUGÉS AU JUGEMENT GÉNÉRAL

Cette question comprend huit articles :

1° Si quelques hommes doivent juger avec le Christ?
2° Si à la pauvreté volontaire correspond la puissance de juger?
3° Si les anges aussi doivent juger?
4° Si les démons seront les exécuteurs de la sentence du Juge?
5° Si tous les hommes comparaîtront au Jugement?
6° Si quelques bons doivent être jugés?
7° Si quelques méchants?
8° Si les anges aussi seront jugés?

De ces huit articles, les quatre premiers sont les quatre sous-questions de l'article 2; et les quatre autres, les quatre sous-questions de l'article 3 de la question 1 de la distinction XLVII sur le livre IV des *Sentences*.

Article Premier.

Si certains hommes doivent juger avec le Christ?

Trois objections veulent prouver qu' « aucun des hommes ne jugera avec le Christ ». — La première cite le mot du Christ « en saint Jean, ch. v (v. 22, 23) : *Le Père a donné tout jugement au Fils, afin que tous honorent le Fils comme ils honorent le Père.* Or, l'honneur dont il s'agit n'est dû à personne, si ce n'est au Fils. Donc, etc. ». — La deuxième objection déclare que « quiconque juge a autorité sur ce qu'il juge. Or, les choses sur lesquelles doit porter le Jugement à venir, comme les

mérites et récompenses des hommes, sont soumises à la seule autorité divine. Donc il ne convient à personne de les juger ». — La troisième objection rappelle que « ce Jugement ne se fera pas vocalement, mais mentalement, comme on l'estime avec plus de probabilité (q. 88, art. 2). Or, que les mérites et demérites soient notifiés dans les cœurs des hommes, ce qui est comme l'accusation ou la défense; ou la rétribution de la peine et de la récompense, qui est comme la prolation de la sentence : seule la vertu divine le fera. Donc personne autre ne jugera, si ce n'est le Christ, qui est Dieu ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier oppose qu' « il est dit, en saint Matthieu, ch. XIX (v. 28) : *Vous serez assis sur des trônes, jugeant les douze tribus d'Israël* ». — Le second argument cite le mot d'Isaïe, ch. III (v. 14) : *Le Seigneur viendra pour juger, avec les anciens de son peuple* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « *juger* se dit d'une manière multiple. — D'abord, comme se référant à la cause du jugement : en telle sorte qu'on dise juger, ce qui montre que quelqu'un doit être jugé; et selon que quelques-uns sont dits juger, par voie de comparaison, pour autant que, comparés à d'autres, quelques-uns sont montrés devoir être jugés, comme on le voit en saint Matthieu, ch. XII (v. 41), *Les hommes de Ninive* se lèveront *au jour du Jugement*, etc. Juger ainsi, au jour du Jugement, sera chose commune aux bons et aux méchants. — D'une autre manière quelqu'un est dit juger, de façon interprétative. Nous interprétons, en effet, que quelqu'un fait une chose, quand il consent à celui qui la fait. De la sorte, ceux qui consentiront au Christ Juge, approuvant sa sentence, sont dits juger. En ce sens, juger appartient à tous les élus. Et, aussi bien, il est dit, dans le livre de la *Sagesse*, ch. III (v. 8) : *Les saints jugeront les nations*. — D'une troisième manière quelqu'un est dit juger, par mode de similitude, en ce sens qu'il porte la ressemblance du juge, étant assis comme le juge sur un lieu élevé : c'est ainsi que les assesseurs sont dits juger. Il en est qui disent que les hommes parfaits, à qui la puissance judiciaire est promise, en saint Matthieu, ch. XIX (v. 27, 28), jugeront de cette sorte, c'est-à-dire par mode de

session honorifique, parce qu'ils apparaîtront au-dessus des autres, dans le Jugement, *se portant au-devant du Christ, dans les airs* (première Épître *aux Thessaloniciens*, ch. IV (v. 16). Mais cela ne paraît pas suffire à l'accomplissement de la promesse du Seigneur, quand Il dit : *Vous siégerez, jugeant :* Il semble, en effet, ajouter le jugement à la session.

Et c'est pourquoi il est un quatrième mode de juger qui conviendra aux hommes parfaits, en tant qu'en eux sont contenus les décrets de la justice divine sur lesquels les hommes seront jugés : comme si l'on dit juger, le livre dans lequel est contenue la loi. De là vient qu'il est dit, dans l'*Apocalypse*, ch. XX (v. 12) : *Le Jugement commence et les livres sont ouverts.* C'est de cette manière que Richard de Saint-Victor explique le jugement dont il s'agit. Aussi bien il dit (*De la puissance judiciaire*, vers le milieu) : *Ceux qui vivent dans la contemplation divine, qui, chaque jour, lisent dans le livre de la Sagesse, transcrivent en quelque sorte dans les volumes des cœurs tout ce qu'ils saisissent, par leur intelligence, de claire vérité.* Et plus loin : *Que sont les cœurs des juges, instruits divinement de toute vérité, sinon ces décrets ou canons* » de loi vivante.

« Mais, parce que juger implique une action qui porte sur un autre, à cause de cela, à proprement parler, celui-là est dit juger qui, en parlant, profère la sentence sur un autre. Et cela se produit d'une double manière. — D'abord, en vertu de sa propre autorité. Ceci est le propre de celui qui a, sur les autres, domaine et puissance, au régime de qui sont soumis ceux qui sont jugés, d'où il suit qu'il lui appartient d'établir le droit à leur sujet. Juger de la sorte n'appartient qu'à Dieu seul », dans les choses du Jugement dernier. — « D'une autre manière, juger consiste à porter à la connaissance des autres la sentence due à l'autorité d'un autre, ce qui revient à proclamer la sentence portée. De cette sorte, les hommes parfaits jugeront ; parce qu'ils feront connaître aux autres la justice divine, leur faisant savoir ce qui leur est justement dû pour leurs mérites : et, ainsi, la révélation elle-même de la justice est appelée jugement. Et c'est ce qui fait dire à Richard de Saint-Victor (endroit précité) : *Les juges ouvrir, devant ceux qui doivent être jugés,*

les livres de leurs décrets, c'est admettre à l'inspection de leurs cœurs la vue de tous ceux qui leur sont inférieurs et révéler le sens de tout ce qui appartiendra au Jugement ».

L'*ad primum* dit que « l'objection procède du jugement d'autorité, qui conviendra au seul Christ ».

« Et la même réponse vaut pour la deuxième objection ».

L'*ad tertium* déclare qu' « il n'y a pas d'inconvénient à ce que certains saints révèlent certaines choses à d'autres : ou par mode d'illumination, comme les anges supérieurs illuminent les inférieurs (Première Partie, q. 106, art. 1); ou par mode de locution, comme quand les inférieurs parlent aux supérieurs » (*Ibid.*, q. 107, art. 2).

Certains hommes jugeront avec le Christ au jour du jugement dernier. Il y en aura parmi les bons et parmi les méchants, en ce sens que par la comparaison de leur vie bonne ou mauvaise, les meilleurs jugeront les moins bons, et les moins mauvais les plus mauvais. D'autres jugeront par leur adhésion tout aimante à la sentence du Juge; et de la sorte jugeront tous les saints. Quelques autres jugeront, comme participant la puissance judiciaire du Christ, dont ils proclameront la sentence, justifiant ou faisant éclater sa vérité par leur propre vie; et ceci est réservé aux justes qui auront mené sur cette terre la vie de perfection. — Mais que faut-il entendre par là? S'agit-il de la vie religieuse elle-même, et, plus spécialement encore, de cet aspect de la vie religieuse qui se rattache à la pauvreté volontaire. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si la puissance judiciaire correspond à la pauvreté volontaire?

Cinq objections veulent prouver que « la puissance judiciaire ne correspond pas à la pauvreté volontaire ». — La première fait observer que « cette puissance a été promise seulement

aux douze Apôtres, saint Matthieu, ch. XIX (v. 28) : *Vous siégerez sur des trônes, jugeant*, etc. Puis donc que tous ceux qui pratiquent la pauvreté volontaire ne sont pas Apôtres, il semble que la puissance judiciaire ne correspond pas à tous ». — La deuxième objection dit que « c'est offrir à Dieu un plus grand sacrifice de son propre corps que des choses extérieures. Or, les martyrs et aussi les vierges offrent à Dieu un sacrifice de leur propre corps ; tandis que les pauvres volontaires l'offrent des choses extérieures. Donc la sublimité de la puissance judiciaire répond aux martyrs et aux vierges plutôt qu'aux pauvres volontaires ». — La troisième objection cite le texte marqué en « saint Jean, ch. V (v. 45) : *Celui qui vous accuse, c'est Moïse en qui vous espérez*; et la glose : *parce que vous ne croyez pas à ce qu'il a dit*. Et, en saint Jean, ch. XII (v. 48) : *La parole que je vous ai dite, c'est elle qui vous jugera au dernier jour*. Donc, du fait que quelqu'un propose la loi ou la parole d'exhortation pour l'instruction des mœurs, il a de juger ceux qui méprisent sa parole. Mais ceci est le fait des docteurs. Donc la puissance judiciaire convient aux docteurs plus qu'aux pauvres volontaires ». — La quatrième objection déclare que « le Christ, pour cela qu'Il fut jugé injustement comme homme, mérita d'être juge de tous dans la nature humaine : en saint Jean, ch. V (v. 27), *Il lui a donné de faire le Jugement, parce qu'Il est le Fils de l'homme*. Or, ceux qui souffrent persécution pour la justice, sont jugés injustement. Donc c'est à eux que convient une telle puissance, plus qu'aux pauvres ». — La cinquième objection en appelle à ce que « le supérieur n'est pas jugé par l'inférieur. Or, beaucoup de ceux qui usent licitement des richesses seront d'un plus grand mérite que beaucoup de pauvres volontaires. Donc les pauvres volontaires ne jugeront pas où les autres seront jugés ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier cite un texte de « Job, ch. XXXVI (v. 6) : *Il ne sauve pas les impies et Il accorde le jugement aux pauvres*. Donc il appartient aux pauvres de juger ». — Le second argument fait remarquer qu' « en saint Matthieu, ch. XIX, sur cette parole (v. 28), *Vous qui avez laissé toutes choses*, la glose dit : *Ceux qui ont*

laissé toutes choses et qui ont suivi Dieu, ceux-là seront juges ; ceux qui ont usé comme il convient de ce qu'ils avaient licitement, ceux-là seront jugés. Et, ainsi, on a la même conclusion que tout à l'heure ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la puissance judiciaire est due à la pauvreté pour trois raisons. — Premièrement, pour une raison de convenance. La pauvreté volontaire, en effet, est le propre de ceux qui, méprisant toutes les choses du monde, s'attachent au Christ. Et donc il n'est rien en eux qui détourne de la justice le jugement. Aussi bien ils sont rendus aptes à juger, comme aimant plus que tous la vérité de la justice. — Deuxièmement, par mode de mérite. A l'humilité, en effet, répond, par voie de mérite, l'exaltation. Or, parmi tout ce qui, dans ce monde, fait que l'homme est dédaigné, ce qui l'emporte c'est la pauvreté. Et c'est pourquoi aux pauvres est promise l'excellence de la puissance judiciaire, afin qu'ainsi *celui qui s'est humilié pour le Christ, soit exalté* (S. Matthieu, ch. XXIII, v. 12 ; S. Luc, ch. XIV, v. 11 ; ch. XVIII, v. 14). — Troisièmement, parce que la pauvreté dispose au mode de juger dont il s'agit. Tel, en effet, parmi les saints sera dit juger, comme on le voit par ce qui a été dit (article précédent), parce qu'il aura le cœur instruit de toute vérité divine, qu'il sera à même de manifester aux autres. Or, dans la marche progressive vers la perfection, la première chose qui se présente à laisser sont les richesses extérieures ; parce que ce sont les dernières acquises : et *ce qui est le dernier dans la génération* ou dans l'acquisition *est le premier dans la destruction* (Aristote, *Éthique*, liv. III, ch. III, n. 12 ; de S. Th., leç. 8) » ; si quand on construit une maison, le toit vient en dernier lieu, c'est par lui qu'on commence quand il s'agit de la démolir. « Aussi bien, parmi les béatitudines, qui acheminent à la perfection, la première est la pauvreté (S. Matthieu, ch. V, v. 3 ; S. Luc, ch. VI, v. 20). Et, ainsi, à la pauvreté répond la puissance judiciaire, en tant que la pauvreté est la première disposition à cette puissance. — De là vient que ce n'est pas à n'importe quels pauvres, même volontaires, que cette puissance est promise ; mais à ceux qui, *laissant tout, suivent le Christ* (S. Matthieu,

ch. XIX, v. 27, 28), selon la perfection de la vie », c'est-à-dire dans la pratique de la perfection.

L'*ad primum* en appelle à « saint Augustin, au livre XX de *la Cité de Dieu* (ch. v, » où il est « dit que *si le Christ a promis qu'ils siégeraient sur douze trônes, nous ne devons pas supposer qu'il n'y aura que ces douze à qui Il l'a dit, qui jugeront avec Lui : sans quoi, saint Matthias ayant été subrogé Apôtre à la place du traître Judas, saint Paul, qui a plus travaillé que les autres, n'aurait pas où siéger pour juger.* Et donc, *par le nombre douze a été signifiée toute la multitude de ceux qui jugeront, à cause des deux parties du nombre sept, savoir trois et quatre, qui multipliées entre elles, donnent douze* » ; et, en effet, trois fois quatre font douze : « or, le nombre douze est le nombre de la perfection. Ou, parce que le nombre douze consiste en deux fois six ; et six est un nombre parfait. Ou parce que, à la lettre, Il parlait aux douze Apôtres, en la personne desquels Il faisait la même promesse à tous ceux qui Le suivraient ».

L'*ad secundum* fait observer que « la virginité et le martyre ne disposent pas, comme le fait la pauvreté, à garder dans le cœur les décrets de la divine justice ; de même qu'en sens contraire les richesses extérieures, en raison de leur sollicitude, *étouffent la parole de Dieu*, comme il est dit en saint Luc, ch. VIII (v. 14). — On peut dire aussi que la pauvreté ne suffit pas toute seule au mérite de la puissance judiciaire ; mais on le lui attribue, parce qu'elle est la première partie de la perfection, à laquelle répond la puissance judiciaire. Aussi bien, parmi ce qui vient après la pauvreté et qui se rapporte à la perfection, on peut comprendre et la virginité et le martyre et toutes les œuvres de perfection. Toutefois, ces choses sont moins principales que la pauvreté ; parce que le commencement est la plus grande partie de la chose » : ne dit-on pas communément qu'une chose commencée est à moitié faite, sinon même aux trois quarts.

L'*ad tertium* dit que « celui qui a proposé la loi ou a exhorté au bien, jugera dans le sens de la cause du Jugement ; parce que les autres seront jugés par comparaison aux paroles qu'il a proposées (cf. art. précéd.). Et c'est pourquoi la

puissance judiciaire ne répond pas, dans le sens propre du mot, à la prédication ou à la doctrine. — On peut dire aussi, selon quelques-uns, que trois choses sont requises pour la puissance judiciaire : premièrement, l'abdication des sollicitudes temporelles, afin que l'esprit ne soit pas détourné de la perfection de la sagesse; deuxièmement, l'habitus qui contient la divine justice sue et observée; troisièmement, qu'on aura enseigné cette justice aux autres. Et, ainsi, la doctrine sera le complément du mérite pour la puissance judiciaire ».

L'*ad quartum* repond que « le Christ, en ce qu'Il a été jugé injustement, *s'est humilié lui-même* (*aux Philippiens*, ch. II, v. 8 : car *Il a été immolé, parce qu'Il l'a voulu* (Isaïe, ch. 53, v. 7); et au mérite de l'humiliation répond l'exaltation de la puissance judiciaire par laquelle toutes choses lui sont soumises, comme il est dit *aux Philippiens*, ch. III (v. 21). Et voilà pourquoi la puissance judiciaire est due à ceux qui s'humilient volontairement, rejetant les biens temporels pour lesquels les hommes sont honorés des mondains, plutôt qu'à ceux qui sont humiliés par les autres ».

L'*ad quintum* accorde que l'inférieur ne peut pas juger un supérieur, de son autorité propre; mais il le peut cependant par l'autorité d'un supérieur : comme on le voit pour les juges délégués. Et c'est pourquoi il n'y a pas d'inconvénient s'il est accordé aux pauvres, comme récompense accidentelle, de juger les autres qui sont d'un mérite plus excellent par rapport à la récompense essentielle ».

C'est à titre de privilège justifié par le caractère de leur vie sur cette terre, qu'il sera accordé spécialement aux pauvres volontaires d'être assis à côté du souverain Juge au jour du Jugement et de participer à sa puissance judiciaire. La pauvreté volontaire, en effet, quand elle est motivée par l'amour du Christ, renonce à tous les biens extérieurs qui sont l'objet, ou l'occasion, ou l'excitant et l'aliment de tous les péchés. Et donc le vrai pauvre volontaire sera, par le seul exposé de sa vie, la condamnation vivante de tous les pécheurs et la justification de tous les justes. — Si, parmi les hommes, il y en

aura qui seront à côté du souverain Juge et jugeront avec Lui, faut-il dire que les anges aussi auront et à plus forte raison le même privilège. C'est ce que nous devons maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si les anges doivent juger?

Trois objections veulent prouver que « les anges doivent juger ». — La première cite le texte que nous trouvons « en saint Matthieu, ch. xxv (v. 31) : *Quand viendra le Fils de l'homme dans sa majesté, et tous les anges avec Lui.* Et il est parlé de l'avènement pour le Jugement. Donc il semble que les anges aussi jugeront ». — La deuxième objection fait observer que « les Ordres angéliques tirent leurs noms de l'office qu'ils exercent. Or, il est un Ordre angélique qui est celui des Trônes ; ce qui semble se rapporter à la puissance judiciaire : le *trône*, en effet, est le siège du juge; *solium* (en latin), le siège du roi ; *la chaire*, le siège du docteur ». En français, pour le magistrat ou le juge, on dit simplement le siège; le mot trône est plutôt réservé pour le roi. « Donc il est des anges qui jugeront ». — La troisième objection rappelle qu' « aux saints, après cette vie, est promise l'égalité des anges, saint Matthieu, ch. xxii (v. 30). Si donc les hommes auront cette puissance, qu'ils jugeront : à bien plus forte raison, les anges l'auront aussi ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier cite le texte de « saint Jean, ch. v (v. 27) : *Il lui a donné pouvoir de faire le jugement parce qu'Il est le Fils de l'homme.* Or, les anges ne communiquent pas dans la nature humaine. Donc, non plus, dans la puissance judiciaire ». — Le second argument déclare qu' « il n'appartient pas au même de juger et d'être ministre du juge. Or, les anges seront dans le Jugement comme ministres; selon qu'il est dit, en saint Matthieu, ch. xiii (v. 41) : *Le Fils de l'homme enverra ses anges, et ils enlèveront de son*

Royaume tous les scandales. Donc les anges ne jugeront pas ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « les assesseurs du juge doivent ressembler au juge. Or, le Jugement est attribué au Fils, parce que, selon la nature humaine Il apparaîtra à tous, qu'ils soient bons ou qu'ils soient mauvais ; bien que ce soit la Trinité tout entière », c'est-à-dire les trois Personnes divines « qui doive juger par autorité. Il suit de là qu'il faut aussi que les assesseurs du Juge aient la nature humaine, dans laquelle ils puissent être vus de tous, bons et méchants. Et, ainsi, il n'appartient pas aux anges de juger. — Toutefois, les anges aussi peuvent d'une certaine manière être dits juges, savoir par l'approbation de la sentence » (cf. art. 1).

L'*ad primum* fait observer que « comme on le voit par la glose, au même endroit, les anges viendront avec le Christ, non comme juges, mais *comme témoins des actes humains, eux sous la garde desquels les hommes agissent bien ou mal* ».

L'*ad secundum* dit que « le nom de *Trônes* est attribué aux anges en raison de ce jugement que Dieu exerce sans cesse, gouvernant toutes choses avec une souveraine justice, jugement dont les anges sont en quelque sorte les exécuteurs et les promulgateurs. Mais le Jugement qui sera fait des hommes par le Christ requiert aussi des hommes pour assesseurs ».

L'*ad tertium* explique qu' « aux hommes est promise l'égalité des anges quant à la récompense essentielle. Rien n'empêche cependant qu'une certaine récompense accidentelle soit accordée aux hommes, qui ne sera pas donnée aux anges, comme on le voit pour l'auréole des vierges et des martyrs. Et on peut dire la même chose de la puissance judiciaire ».

C'est dans sa nature humaine que le Fils de Dieu apparaîtra quand Il viendra pour le Jugement. Il s'ensuit qu'Il aura, pour assesseurs, des hommes. Quant aux anges qui l'accompagneront, leur rôle sera de lui servir de ministres pour l'exécution du Jugement ou de la sentence qui y sera prononcée. — Parmi les exécuteurs de la sentence du Jugement, faut-il aussi comprendre les démons à l'endroit des damnés? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article IV.

Si après le jour du Jugement les démons doivent exécuter la sentence du Juge sur les damnés?

Trois objections veulent prouver qu' « après le jour du Jugement, les démons ne doivent pas exécuter la sentence du Juge sur les damnés ». — La première dit que « selon l'Apôtre, dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. xv (v. 24), alors *Il supprimera toute principauté, et puissance, et vertu.* Donc *toute prélature cessera* », comme le conclut la glose. « D'autre part, exécuter la sentence du juge dénote une certaine prélature. Donc les démons, après le jour du Jugement, n'exécuteront pas la sentence du Juge ». — La deuxième objection déclare que « les démons ont plus péché que les hommes. Donc il n'est pas juste que les hommes soient torturés par les démons ». — La troisième objection fait observer que « comme les démons suggèrent aux hommes le mal, ainsi les bons anges suggèrent le bien. Or, récompenser les bons ne sera pas l'office des anges, mais Dieu le fera Lui-même immédiatement », sans intermédiaire. « Donc, non plus, punir les méchants ne sera l'office des démons ».

L'argument *sed contra* oppose que « les hommes pécheurs se sont soumis au démon en péchant. Donc il est juste qu'ils lui soient soumis dans les peines, comme devant être punis par lui ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « à ce sujet, est touchée par le Maître » des *Sentences* « dans la lettre » du texte « une double opinion ; et l'une et l'autre semble convenir à la justice de Dieu. Par cela même, en effet, que l'homme pèche, il est justement soumis au démon ; mais c'est injustement que le démon domine sur lui. Et donc cette opinion qui affirme que les démons, dans l'avenir, après le jour du Jugement, ne présideront pas dans les peines à l'endroit des hommes, regarde l'ordre de la justice divine du côté des démons qui

puniraient. Tandis que l'opinion contraire regarde l'ordre de la justice divine du côté des hommes qui seront punis. Laquelle de ces opinions est plus vraie, nous ne pouvons pas en avoir la certitude. Toutefois », ajoute saint Thomas, « j'estime plus vrai que, comme l'ordre sera conservé en ceux qui seront sauvés, de telle sorte que quelques-uns seront illuminés et perfectionnés par d'autres (Première Partie, q. 108, art. 7, *ad* 2um), car les Ordres de la Hiérarchie céleste seront à perpétuité; de même sera conservé l'ordre dans les peines, de telle sorte que les hommes soient punis par les démons, afin que ne soit pas totalement annulé l'ordre divin qui a constitué les anges au milieu entre la nature humaine et la nature divine. Et c'est pourquoi, de même que les divines illuminations sont déférées aux hommes par les anges; de même aussi les démons seront les exécuteurs de la justice divine sur les méchants. Ni, pour cela, quelque chose sera soustrait à la peine des démons. Parce que en cela même qu'ils tortureront les autres, eux-mêmes seront torturés. C'est qu'en effet, dans l'enfer, la société de ceux qui seront dans la misère ne diminuera pas la misère, mais l'augmentera ». — On remarquera ce point de doctrine sur lequel se prononce ici saint Thomas avec tant de réserve et de fermeté tout ensemble, et qu'il justifie par une raison théologique si haute, si sage et qui projette une lueur si effroyable et si sombre sur les tourments des damnés.

L'*ad primum* fournit du texte de saint Paul, que citait l'objection, une explication où nous retrouvons l'admirable doctrine exposée dans le traité du gouvernement divin. « Cette prélature » ou cet ordre de supérieur à inférieur « que le Christ supprimera dans l'avenir, doit se prendre selon le mode de prélature qui convient à l'état de ce monde où les hommes sont préposés aux hommes, et les anges aux hommes, et les anges aux anges, et les démons aux démons, et les démons aux hommes, et tout cela pour conduire à la fin ou pour détourner de la fin. Mais alors, toutes choses étant parvenues à leur fin, il n'y aura plus de prélature détournant de la fin ou conduisant à la fin, mais conservant dans la fin du bien ou du mal ». — Ici encore, quel mot d'une profondeur insondable :

« conservant, pour l'éternité, dans la fin du bien ou du mal, *conservans in fine boni vel mali !* »

L'*ad secundum* accorde que « le mérite des démons ne requiert pas qu'ils soient préposés aux hommes, parce que c'est injustement qu'ils se sont soumis les hommes. Toutefois cela est requis par l'ordre de leur nature à la nature humaine. Et, en effet, les biens naturels demeurent en eux *dans leur intégrité*; comme le dit saint Denys, au chapitre IV des *Noms divins* » (de S. Th., leçon 19).

L'*ad tertium* formule aussi une doctrine du plus haut intérêt. « Les anges bons ne sont pas cause de la récompense principale » ou essentielle « pour les élus ; parce que tous recevront immédiatement de Dieu cette récompense », qui consistera dans la vision de l'essence divine par la lumière de gloire. « Mais, cependant, il est certaines récompenses accidentelles dont les anges sont cause pour les hommes : en tant que par les anges supérieurs, et les anges inférieurs et les hommes sont illuminés sur certains secrets divins qui n'appartiennent pas à l'essence de la béatitude », mais plutôt regardent la sagesse des conseils divins dans le gouvernement de l'univers. « Et semblablement aussi, c'est de Dieu immédiatement que les damnés recevront leur peine principale, qui est l'exclusion perpétuelle de la vision de Dieu. Quant aux autres peines sensibles, il n'y a pas d'inconvénient à ce que les hommes soient affligés par les démons. En cela, cependant, il est une différence, parce que le mérite exalte, mais le péché déprime » et rabaisse. « De là vient que, la nature angélique étant plus haute que la nature humaine, certains hommes, par l'excellence du mérite, seront exaltés si haut qu'une telle exaltation excédera la hauteur de la nature et de la récompense en quelques-uns des anges. D'où il suit que certains anges seront illuminés par certains hommes. Mais il ne sera aucun homme pécheur qui parvienne, en raison de quelque degré de malice, à l'éminence qui est due à la nature du démon ».

Il est en parfaite harmonie avec la justice divine de penser

que pendant toute la durée des siècles qui ne finiront jamais, après le jour du Jugement, les démons seront les exécuteurs de la sentence du souverain Juge à l'endroit des damnés. — Mais, revenant au Jugement lui-même, nous devons nous demander maintenant quels sont ceux qui seront jugés. Et, d'abord, si tous les hommes doivent comparaître au Jugement. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article V.

Si tous les hommes doivent comparaître au Jugement?

Trois objections veulent prouver que « tous les hommes ne doivent pas comparaître au Jugement ». — La première en appelle à ce qu' « il est dit en saint Matthieu, ch. XIX (v. 28) : *Vous siégerez sur des sièges, jugeant les douze tribus d'Israël.* Or, tous les hommes n'appartiennent pas à ces douze tribus. Donc il semble que tous les hommes ne comparaîtront pas ». — La deuxième objection insiste dans le même sens : La même chose se voit par ce qui est dit dans le psaume (I, v. 5) : *Les impies ne ressusciteront pas au Jugement.* Beaucoup, en effet, sont de ce nombre. Donc ils ne comparaîtront pas au Jugement ». — La troisième objection fait observer que « l'homme est conduit au jugement pour que ses mérites » ou les aspects moraux de ce qu'il a fait « soient discutés » et mis en lumière. « Or, il en est qui n'eurent aucun mérite », n'ayant pas eu l'usage de la raison et du libre arbitre, au cours de cette vie, comme les enfants morts avant l'âge parfait » ou l'âge de raison. « Donc ceux-là n'ont pas à comparaître au Jugement ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier oppose qu' « il est dit, dans le livre des *Actes*, ch. X (v. 42), que *le Christ a été constitué, par Dieu, Juge des vivants et des morts.* Et sous les différences qui marquent ces paroles sont compris tous les hommes, en quelque manière que les vivants se distinguent des morts », c'est-à-dire qu'il s'agisse des vivants et des morts

au sens spirituel, des justes et des pécheurs, ou qu'il s'agisse des vivants et des morts au sens corporel. « Donc tous les hommes comparaîtront au jugement ». — Le second argument ajoute qu' « il est dit dans l'*Apocalypse*, ch. I (v. 7) : *Voici qu'Il vient sur les nuées, et tout œil Le verra.* Or, cela ne serait pas, si tous les hommes ne comparaissaient pas au Jugement ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la puissance judiciaire a été conférée au Christ, homme, en récompense de l'humilité qu'Il montra dans la Passion (cf. art. 2, *ad 4um*). Or, le Christ, dans sa Passion, répandit son sang pour tous quant à sa vertu qui suffit à les sauver tous, bien qu'elle n'ait pas en tous son effet, en raison de l'empêchement qui se trouve en quelques-uns. Et c'est pourquoi il convient que tous les hommes au Jugement soient rassemblés pour voir son exaltation dans l'humaine nature selon laquelle *Il a été constitué, par Dieu, Juge des vivants et des morts* ».

L'*ad primum* fait observer que « comme le dit saint Augustin, au livre XX de *la Cité de Dieu* (ch. v), *Il ne faut pas croire, parce qu'il a été dit, Jugeant les douze tribus d'Israël, que la tribu de Lévi, qui est la treizième, ne doive pas être jugée; ou qu'on jugera ce peuple seul* » des tribus d'Israël « *et non les autres nations.* Or, c'est pour cela que par les douze tribus toutes les autres nations ont été signifiées, parce que, par le Christ, toutes les nations ont été appelées à partager le sort des douze tribus ». Celles-ci représentaient le peuple élu, le peuple choisi par Dieu du milieu des autres peuples demeurés idolâtres et élevé à l'honneur d'être appelé *son peuple.* Par sa venue et par l'effusion de son sang, le Christ a renversé la barrière qui séparait du peuple de Dieu les autres peuples; et tous, depuis ce moment, ont été appelés à faire partie, eux aussi, du peuple de Dieu. C'est tout le mystère de la vocation des Gentils, pour la réalisation duquel fut suscité, à un titre spécial, l'Apôtre saint Paul.

L'*ad secundum* déclare que « cette parole, *Les impies ne ressusciteront pas au Jugement*, si on la rapporte à tous les pécheurs, doit s'entendre en ce sens qu'ils ne ressusciteront pas à

l'effet de juger. Que si les impies se prennent pour les *infidèles*, la parole doit s'entendre en ce sens qu'ils ne ressusciteront pas à l'effet d'être jugés; parce qu'*ils sont déjà jugés* (S. Jean, ch. III, v. 18). Mais tous ressusciteront pour comparaître dans le Jugement à l'effet de voir la gloire du Juge ».

L'*ad tertium* affirme expressément que « même les enfants morts avant l'âge parfait » ou l'âge de raison, « comparaîtront au Jugement, non pour être jugés, mais pour voir la gloire du Juge ».

Tous les êtres humains sans exception seront présents au Jugement. Tous y assisteront, y seront convoqués, y comparaîtront, sinon tous pour être jugés, à tout le moins pour y contempler la gloire du Christ dans son humanité sainte, dans laquelle éclatera la majesté du Fils unique de Dieu constitué, par son Père, dans cette humanité sainte, le Juge souverain des vivants et des morts. — Il a été dit que tous ne seront pas jugés. Faut-il ranger, parmi ceux qui ne seront pas jugés, les bons, les justes, les saints, et cela dans un sens absolu? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article VI.

Si nul d'entre les bons ne sera jugé au Jugement?

Trois objections veulent prouver que « nul d'entre les bons ne sera jugé au Jugement ». — La première arguë de ce qu'il est dit en saint Jean, ch. III (v. 18) : *Celui qui croit en Lui ne sera pas jugé.* Or, tous les bons auront cru en Lui. Donc ils ne seront pas jugés ». — La deuxième objection déclare que ceux-là ne sont pas heureux pour qui leur béatitude est incertaine; par où saint Augustin prouve (dans son *Commentaire littéral de la Genèse*, liv. XI, ch. XVII) que les démons ne furent jamais heureux. Or, les hommes saints maintenant sont heureux » dans le ciel. « Donc ils sont certains de leur béatitude. D'autre part, ce qui est certain n'a pas à être jugé. Donc les bienheu-

reux ne seront pas jugés ». — La troisième objection dit que « la crainte répugne au bonheur. Or, le Jugement dernier qui est dit le plus de nature *à faire trembler* ne pourra pas se faire sans la crainte de ceux qui seront jugés. Et, aussi bien, saint Grégoire, sur cette parole du livre de Job, ch. XLI (v. 16), *quand il aura été enlevé, les anges craindront*, dit (*Morales*, liv. XXXIV, ch. VII) : *Considérons combien la conscience des impies sera frappée, alors que même la vie des justes sera dans le trouble.* Donc les bienheureux ne seront pas jugés ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier dit qu' « il semble que tous les bons seront jugés. Parce qu'il est dit, dans la seconde Épître *aux Corinthiens*, ch. V (v. 10 ; cf. *aux Romains*, ch. XIV, v. 10) : *Tous nous nous tiendrons devant le tribunal du Christ, pour que chacun réfère ce qui lui appartient en propre quand il vivait dans son corps, selon qu'il aura fait le bien ou le mal.* Or, être jugé, c'est cela même. Donc tous seront jugés ». — Le second argument fait observer que « le mot *universel* comprend tout. Or, ce Jugement est dit *universel.* Donc tous seront jugés ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu'« au jugement appartiennent deux choses : la discussion des mérites ; et la rétribution des récompenses » ou des sanctions. — « Pour ce qui est de la réception » des sanctions, « des récompenses, tous seront jugés, même les bons : en cela que chacun recevra en vertu de la divine sentence la récompense » ou la rétribution « correspondante au mérite. — Mais la discussion des mérites ne se fait que là où se trouve un certain mélange de mérites bons et mauvais. Or ceux *qui édifient sur le fondement de la foi l'or et l'argent et les pierres précieuses* (Ire *aux Corinthiens*, ch. III, v. 12), s'appliquant totalement aux services divins, n'ont aucun mélange notable de mérite mauvais. Par conséquent, pour eux la discussion des mérites n'aura pas lieu. Tels sont ceux qui, ayant totalement rejeté les choses du monde, *n'ont de sollicitude, dans leurs pensées, que pour les choses de Dieu* (*Ibid.*, ch. VII, v. 32). Et c'est pourquoi ceux-là seront sauvés ; mais ils ne seront pas jugés. Quant à ceux *qui édifient sur le fondement de la foi du bois, de la paille, des étoupes* (*Ibid.*,

ch. III, v. 12), c'est-à-dire qui aiment encore les choses du siècle, et *sont impliqués dans les choses de la terre* (IIe *à Timothée*, ch. II, v. 4), de telle sorte cependant qu'ils ne préfèrent rien au Christ, mais s'appliquent *à racheter leurs péchés par des aumônes* (Daniel, ch. IV, v. 24), ceux-là ont un mélange de bons et de mauvais mérites. Et c'est pourquoi la discussion des mérites aura lieu pour eux. D'où il suit que, de ce chef, ceux-là seront jugés et cependant sauvés ».

L'*ad primum* fait observer que « la punition est l'effet de la justice; et la récompense, l'effet de la miséricorde. A cause de cela, la punition est plutôt attribuée au jugement, qui est, par antonomase, l'acte de la justice (cf. *Secunda-Secundæ*, q. 60, art. 1), de telle sorte que, parfois, le jugement se prend pour la condamnation elle-même. Et c'est ainsi que s'entend le texte cité dans l'objection; comme on le voit par la glose au même endroit ».

L'*ad secundum* dit que « la discussion des mérites pour les élus ne sera point pour enlever la certitude de la béatitude du cœur de ceux qui devront être jugés; mais pour que la prééminence de leurs mérites bons sur les mauvais soit rendue manifeste à tous et qu'ainsi la justice de Dieu reçoive tout son éclat ».

L'*ad tertium* répond que saint Grégoire parle des justes vivants dans cette chair mortelle. Aussi bien, plus haut, il avait déjà dit : *Ceux qui pourront se trouver dans leurs corps, bien qu'ils soient forts et parfaits, cependant, comme ils sont encore dans la chair, ils ne pourront pas, dans la tourmente d'une telle terreur, ne pas être frappés d'une certaine crainte.* Par où l'on voit que la terreur dont il s'agit doit être reportée au temps qui précédera immédiatement le Jugement, redoutable surtout aux méchants et non aux bons qui n'auront à se reprocher aucun mal ».

Saint Thomas ajoute un mot de réponse pour les arguments *sed contra* qui pourraient être mal compris. « Les raisons données en sens contraire » et voulant prouver que tous seront jugés, « parlent du Jugement en ce qui est de la rétribution » des sanctions « ou des récompenses ».

La partie du Jugement qui regardera la question des mérites ou des démérites ne portera, s'il s'agit des justes, que sur ceux en qui le bien et le mal auront été mêlés de telle sorte qu'il faudra montrer lequel des deux a prévalu dans leur vie. Quant à ceux dont la vie n'aura eu, pour ainsi dire, rien qui n'ait été fait en vue du ciel, aucune discussion n'aura à intervenir. Mais tous, sans exception, seront jugés en ce sens que tous recevront, selon leurs mérites, la récompense qui leur sera due. — Que penser, au sujet des méchants : Faut-il dire que, s'il s'agit de la discussion des mérites, aucun d'eux ne sera jugé, n'ayant aucun bien qui puisse compter pour le ciel ? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article VII.

Si nul des méchants ne sera jugé ?

Deux objections veulent prouver que « nul des méchants ne sera jugé ». — La première arguë de ce qu'« il a été dit, à l'article précédent, que les infidèles ne seront pas jugés, parce qu'étant hors de la foi du Christ, il ne peut y avoir aucun doute sur leur condamnation. Et l'argument est ainsi construit. De même que la damnation des infidèles est certaine; de même aussi la damnation de ceux qui meurent dans l'état du péché mortel. Or, à cause de la certitude de la damnation, il est dit, en saint Jean, ch. III (v. 18) : *Celui qui ne croit pas est déjà jugé.* Donc, pour la même raison, les autres pécheurs non plus ne seront pas jugés ». — La seconde objection dit que « la voix du juge est terrible pour ceux qui sont condamnés dans le jugement. Or, comme il est marqué dans la lettre » du texte des *Sentences* « en empruntant les paroles de saint Grégoire (*Morales*, liv. XXVI, c. XXVII), la parole du Juge ne sera pas adressée aux infidèles. Si donc elle était adressée aux fidèles qui seront condamnés, les infidèles tireraient avantage de leur infidélité. Ce qui est absurde ».

L'argument *sed contra* affirme qu'il semble que tous les mé-

chants seront condamnés. A tous, en effet, il sera infligé une peine selon la quantité de la faute. Or, cela ne peut pas être sans que le Juge le définisse. Donc tous les méchants seront jugés ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « le jugement qui est la rétribution des peines pour les péchés conviendra à tous les méchants (cf. article précédent). Mais le le jugement qui est la discussion des mérites, ne conviendra qu'aux fidèles seulement. C'est qu'en effet, dans les infidèles il n'y a pas le fondement de la foi ; et, ce fondement enlevé, toutes les œuvres qui suivent manquent de la parfaite rectitude d'intention. Il suit de là qu'en eux il n'y a pas mélange de mérites bons et mauvais qui requièrent une discussion. Mais les fidèles, en qui demeure le fondement de la foi, à tout le moins ont l'acte louable de la foi ; bien que cet acte ne soit pas méritoire sans la charité : toutefois, de soi, il est ordonné au mérite. Et c'est pourquoi, en eux, le jugement de la discussion a sa place. Aussi bien, les fidèles, qui furent à tout le moins du nombre des citoyens de la Cité de Dieu, seront jugés comme les citoyens contre lesquels n'est point portée la sentence de la peine de mort, sans que leurs mérites soient examinés. Mais les infidèles seront condamnés comme le sont les ennemis, qui ont coutume, parmi les hommes, d'être exterminés sans l'audience de leurs mérites ». — On remarquera ce point de doctrine exposé ici par saint Thomas et qui est d'un intérêt si poignant. Tous ceux qui ont la foi comptent parmi les membres de la Cité de Dieu qu'est l'Église du Christ. Les infidèles n'appartiennent en rien à cette Cité ; il s'agit manifestement des infidèles qui n'auront pas eu la foi, par leur faute. Comme tels, ils sont ennemis de la Cité de Dieu. Les uns et les autres seront traités en conséquence au jour du Jugement.

L'*ad primum* insiste sur cette doctrine rendue si lumineuse par l'évocation de la Cité de Dieu. « Il est vrai que ceux qui meurent en état de péché mortel ont la certitude de leur damnation. Toutefois, parce qu'ils ont certaines choses adjointes qui appartiennent à l'état de ceux qui s'enrichissent de mérites

bons, il faut, pour la manifestation de la justice divine, que la discussion ou l'examen de leurs mérites se fasse, pour montrer qu'ils sont justement exclus de la Cité des saints, eux qui, extérieurement, paraissaient compter au nombre de ses citoyens ». Combien profonde est cette dernière remarque et combien elle justifie qu'en effet soit établi publiquement l'examen d'une conduite qui paraissait être du ciel et qui ne l'était pas.

L'*ad secundum* fait observer que « l'allocution » ou la parole de discussion et d'examen « dont il s'agit, entendue spirituellement, ne sera point dure aux fidèles devant être condamnés, selon qu'elle manifestera en eux certaines choses de nature à leur plaire », savoir le bien qu'ils auront fait, « chose qui ne peut pas se trouver dans les infidèles, parce que *sans la foi il est impossible de plaire à Dieu*, Épître *aux Hébreux*, ch. XI (v. 6). Mais la sentence de condamnation qui sera portée contre tous, sera terrible pour tous ».

En finissant, saint Thomas ajoute un mot de réponse pour l'argument *sed contra*, qui deviendrait faux, si on l'entendait d'une façon absolue. Il n'est vrai que s' « il procède du jugement de rétribution ».

Parmi les méchants, il en sera qui ne seront pas jugés quant au jugement de discussion ou d'examen des mérites et des démérites. Ce seront les infidèles, qui n'ayant jamais eu la foi, n'auront jamais pu rien faire qui fût ordonné à la raison de mérite en vue du ciel. Ceux, au contraire, qui auront eu la foi, et qui, pour autant, auront appartenu à la Cité du Christ, auront pu avoir quelque chose se rapportant au mérite. Et, de ce chef, ils seront soumis au jugement de discussion ou d'examen. — Un dernier point de doctrine à examiner est de savoir si les anges, au jour du Jugement, doivent être jugés. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article VIII.

Si les anges, au jour du Jugement, doivent être jugés?

Trois objections veulent prouver que « les anges, au jour du Jugement, doivent être jugés ». — La première arguë de ce qu' « il est dit, dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. VI (v. 3) : *Ne savez-vous pas que nous jugerons les anges?* Or, ceci ne peut pas se rapporter à l'état du temps présent. Donc ce doit être rapporté au Jugement futur ». — La deuxième objection rappelle qu' « au livre de Job, ch. XL (v. 28), il est dit de Béhémoth, qui désigne le démon : *Aux yeux de tous, il sera précipité.* Et, en saint Marc, ch. I (v. 24), le démon cria au Christ: *Tu es venu avant le temps pour nous perdre.* Et la glose dit que *les démons voyant le Seigneur sur la terre, croyaient qu'ils allaient être jugés tout de suite.* Donc il semble que le Jugement final est tenu en réserve pour eux ». — La troisième objection en appelle à ce que « dans la seconde épître de saint Pierre, ch. II (v. 4), il est dit : *Dieu n'a point pardonné aux anges pécheurs, mais les ayant enchaînés dans l'enfer Il les a livrés aux tourments du Tartare, où Il les garde pour le Jugement.* Donc il semble que les anges seront jugés ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier déclare que « *Dieu ne jugera pas deux fois une même chose* (Nahum, ch. I, v. 9). Or, les mauvais anges ont été déjà jugés; aussi bien est-il dit, en saint Jean, ch. XVI (v. 11) : *Le prince de ce monde est déjà jugé.* Donc, dans le Jugement à venir, les anges ne seront pas jugés ». — Le second argument dit que « la bonté ou la malice des anges est plus achevée que celle de certains hommes dans l'état de la vie présente. Or, certains hommes bons et méchants ne seront pas jugés (cf. art. 6, 7). Donc les anges bons ou mauvais ne le seront pas non plus ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « le Jugement de la discussion » ou de l'examen des mérites et des démérites « n'aura lieu en aucune manière pour les anges bons

ni pour les anges mauvais. Dans les bons, en effet, ne peut se trouver aucun bien, ni, dans les mauvais, aucun mal, qui appartienne au Jugement. Mais, si nous parlons du Jugement de rétribution, là on peut parler d'une double rétribution. L'une, répondant aux propres mérites des anges. Et celle-là a été faite aux uns et aux autres, dès le commencement, alors que quelques-uns ont été élevés à la béatitude *ad beatitudinem sublimati sunt* », dit ici saint Thomas dans son texte, « et les autres plongés dans la misère *in miseriam demersi*. L'autre rétribution est celle qui répondra aux mérites bons ou mauvais procurés par les anges. Et cette rétribution se fera dans le Jugement à venir. Car les bons anges auront une joie plus grande en raison du salut de ceux qu'ils auront amenés au mérite ; et les mauvais anges seront tourmentés davantage par la ruine multipliée de ceux qu'ils auront incités au mal. Et donc, à parler directement, le Jugement, ni du côté de ceux qui jugeront, ni du côté de ceux qui seront jugés, ne regardera les anges, mais les hommes. Mais, indirectement, d'une certaine manière, il regardera les anges pour autant qu'ils se seront trouvés mêlés aux actes des hommes ».

L'*ad primum* dit que « cette parole de l'Apôtre doit s'entendre du jugement de comparaison (art. 1) : car certains hommes seront trouvés supérieurs » en mérite et en gloire, ou peut-être aussi en démérite et en tourment, « à certains anges ».

L'*ad secundum* explique que « les démons eux-mêmes *aux yeux de tous seront précipités*, parce qu'ils seront enfermés pour jamais dans la prison de l'enfer, de telle sorte qu'ils n'auront plus la liberté d'en sortir. C'est qu'en effet, cette liberté ne leur était concédée que parce qu'elle était ordonnée par la divine providence à exercer la vie des hommes ».

Et », ajoute saint Thomas, « il faut répondre semblablement *à la troisième objection* ».

Lors des assises suprêmes du Jugement dernier, ne seront admis à siéger avec le souverain Juge et à participer à son Jugement, que ceux des êtres humains qui auront plus particulièrement reproduit dans leur vie la perfection attachée à sa

croix ; et ne seront jugés, à proprement parler, s'il s'agit de la discussion ou de l'examen des mérites et des démérites, que ceux des êtres humains, qui, ayant appartenu au Christ par la foi, auront eu dans leur vie un mélange tel de bien et de mal ou de mal et de bien qu'il faudra mettre en lumière ce qui aura prédominé, motivant une sentence de bénédiction ou une sentence de malédiction. Quant à la sentence elle-même de bénédiction ou de malédiction, elle portera sur tous les êtres humains qui auront eu sur cette terre l'usage de leur raison. — Nous devons nous occuper maintenant de la forme dans laquelle apparaîtra le souverain Juge, quand Il viendra pour le Jugement. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XC

DE LA FORME DU JUGE VENANT AU JUGEMENT

Cette question comprend trois articles.

1° Si le Christ doit juger dans la forme de l'humanité?
2° S'Il apparaîtra dans la forme glorieuse de l'humanité?
3° Si la divinité peut être vue sans joie?

Ces trois articles sont les trois articles de la question I de la distinction XLVIII sur le livre IV des *Sentences*.

Article Premier.

Si le Christ doit juger dans la forme d'esclave?

Cinq objections veulent prouver que « le Christ ne doit pas juger dans la forme d'esclave », qu'Il a prise au jour de son Incarnation et que l'Apôtre saint Paul oppose avec tant d'énergie à la forme de Dieu, dans son épître *aux Philippiens*, ch. II. — La première dit que « le jugement requiert l'autorité en celui qui juge. Or, l'autorité sur les vivants et les morts est dans le Christ selon qu'Il est Dieu : c'est ainsi, en effet, qu'Il est le Seigneur et le Créateur de tous. Donc c'est dans la forme de la divinité qu'Il jugera ». — La deuxième objection ajoute que « dans le juge est requise une puissance invincible », à laquelle il ne soit pas possible de résister ; « et c'est pourquoi il est dit dans l'*Ecclésiastique*, ch. VII (v. 6) : *Ne cherche pas à devenir juge, à moins que tu n'aies assez de force pour triompher de l'iniquité*. Or, la vertu invincible convient au Christ selon

qu'Il est Dieu. Donc Il jugera dans la forme de la divinité ». — La troisième objection cite le texte marqué « en saint Jean, ch. v (v. 22, 23) », où « il est dit : *Le Père a donné tout jugement au Fils, afin que tous honorent le Fils comme ils honorent le Père.* Or, l'honneur égal n'est pas dû au Père et au Fils selon la nature humaine. Donc le Christ ne jugera pas selon la nature humaine ». — La quatrième objection en appelle à ce que « dans le livre de Daniel il est dit, ch. vii (v. 3) : *Je regardais tandis que des trônes furent posés et l'Ancien des Jours s'assit.* Or, les trônes » ou les sièges « désignent la puissance judiciaire; et l'ancienneté se dit de Dieu eu raison de son éternité, comme le note saint Denys au livre des *Noms divins* (ch. x; de S, Th., leç. 11). Donc il convient au Fils de juger en tant qu'Il est éternel. Et, par suite, ce n'est pas en tant qu'Il est homme ». — La cinquième objection arguë de ce que « saint Augustin dit (*sur saint Jean*, tr. XIX) et on le trouve dans la lettre » du texte des *Sentences*, « que *par le Verbe de Dieu se fait la résurrection des âmes et par le Verbe devenu dans la chair Fils de l'homme se fait la résurrection des corps.* Or, le Jugement final appartient plus à l'âme qu'à la chair. Donc il convient davantage au Christ de juger selon qu'Il est Dieu, que selon qu'Il est homme ».

Nous avons ici trois arguments *sed contra.* — Le premier est le texte par lequel « en saint Jean, ch. v (v. 27), il est dit : *Il Lui a donné pouvoir de faire le Jugement parce qu'Il est Fils de l'homme* ». — Le deuxième argument en appelle à une parole du « livre de Job, ch. xxxvi (v. 17) », où « il est dit : *Ta cause a été jugée comme celle de l'impie*; la glose explique : *par Pilate.* Le texte poursuit : *Et c'est pourquoi le jugement et la cause te seront remis*; la glose : *afin que tu juges selon la justice.* Or, le Christ a été jugé par Pilate, selon l'humaine nature. Donc c'est selon l'humaine nature qu'Il jugera ». — Le troisième argument fait observer qu'il appartient de juger à celui à qui il appartient de faire la loi. Or, le Christ nous a donné la loi de l'Évangile, apparaissant dans la nature humaine. Donc c'est aussi selon la même nature qu'Il jugera ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « le juge-

ment requiert un certain domaine sur celui qui doit être jugé ; ce qui fait qu'il est dit *aux Romains*, ch. XIV (v. 4) : *Toi, qui es-tu pour juger le serviteur d'autrui?* Et c'est pourquoi il appartient au Christ de juger selon qu'Il a un domaine sur les hommes que regardera principalement le Jugement final. D'autre part, le Christ est notre Seigneur, non pas seulement en raison de la création, car *le Seigneur Lui-même est Dieu, c'est Lui qui nous a faits, et non pas nous-mêmes* (ps. XLIX, 3) ; mais aussi en raison de la rédemption, chose qui lui convient selon la nature humaine : d'où il est dit, *aux Romains*, ch. XIV (v. 9), *A cette fin, le Christ est mort et ressuscité, pour être le Seigneur des vivants et des morts.* Or, les biens de la création ne nous suffiraient pas pour l'obtention de la vie éternelle, si n'était ajouté le bienfait de la rédemption, à cause de l'empêchement survenu à la nature créée, par le péché du premier père. Puis donc que le jugement final est ordonné à ce que quelques-uns soient admis au Royaume et que quelques autres en soient exclus, il est convenable que le Christ Lui-même, selon la nature humaine dont le bienfait de la rédemption cause notre admission au Royaume, préside à ce Jugement. Et c'est ce qui est dit au livre des *Actes*, ch. X (v. 42), qu'*Il a été constitué par Dieu juge des vivants et des morts.* Et parce que, en rachetant le genre humain, Il n'a pas seulement restauré les hommes, mais universellement toute la création, selon que toute la création, par la restauration de l'homme, se trouve améliorée, comme il est dit *aux Colossiens*, ch. I (v. 20), *Pacifiant par le sang de sa Croix et ce qui est sur la terre et ce qui est dans le ciel :* à cause de cela, ce n'est pas seulement sur les hommes, mais sur toute créature que le Christ, par sa Passion, a conquis et mérité le domaine et la puissance judiciaire ; en saint Mathieu, chapitre dernier (v. 18) : *Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre* ». — On aura remarqué, à la fin de ce corps d'article, la belle explication du texte de saint Paul affirmant que le Christ a pacifié, par le sang de sa croix les choses qui sont sur la terre et celles qui sont dans le ciel, en ce sens que la restauration de l'homme par le Christ a amené une amélioration de tout l'ordre créé.

Désormais, en effet, le Christ a été introduit dans le monde ; et, comme Dieu-homme, Il a pris la tête de tout l'ordre créé ; chose qui n'aurait pas eu lieu, si l'homme n'avait pas dû être racheté. Et nous avons là une admirable confirmation de la doctrine thomiste, que si l'homme n'avait point péché, le Fils de Dieu ne se serait pas incarné.

L'*ad primum* explique, en termes d'une précision parfaite, la double autorité qui est dans le Christ et son double domaine sur les vivants et les morts. « Dans le Christ, selon la nature divine, se trouve l'autorité du domaine par rapport à toute créature, en vertu du droit de la création. Mais dans le Christ, selon la nature humaine, est l'autorité du domaine qu'Il a méritée par sa Passion. Cette autorité est comme secondaire et acquise. La première est naturelle et éternelle ».

L'*ad secundum* accorde que « le Christ, en tant qu'homme, n'a pas de par soi la puissance invincible, provenant de la vertu naturelle de l'espèce humaine. Toutefois, par don de la divinité, même dans la nature humaine Il a la puissance invincible, selon que *toutes choses ont été placées sous ses pieds*, comme il est dit dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. xv (v. 26), et dans l'Épître *aux Hébreux*, ch. ii (v. 8). Et c'est pourquoi Il jugera dans la nature humaine, mais par la vertu de la divinité ».

L'*ad tertium* déclare que « le Christ n'eût pas suffi à la rédemption du genre humain, s'Il eût été un pur homme. Et c'est pourquoi, du fait même que selon la nature humaine Il a pu racheter le genre humain et que par là Il a acquis la puissance judiciaire, il est montré manifestement qu'Il est Lui-même Dieu; et ainsi Il doit être honoré à l'égal de Dieu, non en tant qu'homme, mais en tant que Dieu ». Cet *ad tertium*, comme pureté de doctrine précisée en quelques mots d'une admirable concision et profondeur, rappelle les plus beaux passages de la *Somme théologique*. On aura remarqué la belle preuve de la divinité du Christ, tirée du fait qu'Il est le rédempteur du genre humain.

L'*ad quartum* dit que « dans cette vision de Daniel » que citait l'objection, « est exprimé d'une manière manifeste tout l'ordre

de la puissance judiciaire. Celle-ci est, comme dans sa première source ou origine, en Dieu Lui-même, et spécialement dans le Père qui est la source de toute la déité. Et c'est pourquoi il est dit d'abord que l'*ancien des jours s'assit*. Mais du Père la puissance judiciaire est communiquée au Fils, non pas seulement de toute éternité selon la nature divine, mais aussi dans le temps selon la nature humaine dans laquelle Il l'a méritée. Et c'est pourquoi il est ajouté, dans la vision dont il s'agit (v. 13, 14) : *Voici que sur les nuées du ciel venait le Fils de l'homme, et il s'avança jusqu'à l'Ancien des jours, et Il lui donna puissance, honneur, et royauté* ».

L'*ad quintum* répond que « saint Augustin », dans le texte que donnait l'objection, « parle par une certaine appropriation : en ce sens qu'il veut ramener les effets que le Christ a produits dans l'humaine nature à des causes en quelque manière semblables. Et parce que, selon l'âme, nous sommes *à l'image et à la ressemblance de Dieu* (*Genèse*, ch. I, v. 26, 27), et que selon la chair nous sommes de même espèce avec le Christ homme : à cause de cela, ce que le Christ a fait dans nos âmes, saint Augustin l'attribue à la divinité, tandis qu'il attribue à la chair du Christ ce qu'Il a fait ou doit faire dans la chair. Et, cependant, la chair du Christ, en tant qu'elle est *l'instrument de la divinité*, comme dit saint Jean Damascène (*De la foi orthodoxe*, liv. III, ch. XV), a aussi son effet dans nos âmes ; selon ce qui est dit dans l'Épître *aux Hébreux*, ch. IX (v. 14), que *son sang a purifié nos consciences des œuvres de mort*. Et, ainsi, *le Verbe fait chair* aussi est cause de la résurrection des âmes. De là vient que même selon la nature humaine Il convient qu'Il soit juge non seulement des biens corporels, mais aussi des biens spirituels ».

Le Jugement dernier aura pour effet de faire éclater aux yeux de tous la justice de la sentence divine choisissant parmi les hommes ceux qui seront admis au Royaume des cieux et les séparant de ceux qui en seront exclus. D'autre part, le péché du premier homme transmis à toute sa postérité les avait tous rendus indignes du ciel. Nul n'y pourra être admis que dans

la mesure où il aura participé au bienfait de la Rédemption que Dieu a daigné opérer par son Fils, le Verbe incarné. Il était donc souverainement opportun que le Jugement fût remis au Fils sous sa raison de Verbe incarné. Et c'est pourquoi Il viendra juger dans la forme de son humanité. — Mais cette humanité elle-même, comment apparaîtra-t-elle dans le Jugement. Sera-ce l'humanité dans sa forme première, avant la résurrection ; ou, au contraire, l'humanité glorieuse, dans toute la splendeur de son triomphe? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si le Christ, au Jugement, apparaîtra dans la forme de l'humanité glorieuse?

Cinq objections veulent prouver que « le Christ, au Jugement, n'apparaîtra pas dans la forme de l'humanité glorieuse ». — La première cite, sur cette parole marquée « en saint Jean, ch. XIX (v. 37) : *Ils verront Celui qu'ils ont percé;* la glose : *Parce qu'Il viendra dans cette chair dans laquelle Il a été crucifié.* Or, Il a été crucifié dans la forme de l'infirmité. Donc c'est dans cette forme qu'Il apparaîtra, et non dans la forme glorieuse ». — La deuxième objection rappelle qu' « en saint Matthieu, ch. XXIV (v. 30), il est dit qu'*apparaîtra le signe du Fils de l'homme dans le ciel*, c'est-à-dire, le signe de la Croix. Et saint Jean Chrysostome dit (Hom. LXXVI, *sur S. Matthieu*) que *le Christ viendra dans le Jugement, ne montrant pas seulement les cicatrices des blessures, mais aussi la mort pleine d'opprobres qu'Il a subie.* Donc il semble qu'Il n'apparaîtra pas dans la forme glorieuse ». — La troisième objection dit que « le Christ apparaîtra au Jugement selon cette forme qui puisse être vue de tous. Or, le Christ, selon la forme de l'humanité glorieuse, ne pourra pas être vu de tous, bons et méchants ; parce que l'œil non glorifié ne semble pas être proportionné à voir la clarté du corps glorieux. Donc Il n'apparaîtra pas dans la forme glorieuse ». — La quatrième objection fait observer que « ce qui est promis

aux justes comme récompense, n'est pas concédé à ceux qui n'ont pas la justice. Or, voir la gloire de l'humanité est promis aux justes comme récompense; en saint Jean, ch. x (v. 9) : *Il entrera et il sortira et il trouvera les pâturages*, c'est-à-dire, *la réfection dans la divinité et l'humanité*, comme l'explique saint Augustin (*De l'esprit et de l'âme*, ch. IX, parmi les œuvres de S. Augustin). Et, dans Isaïe, ch. XXXIII (v. 17) : *Ils verront le le Roi dans sa beauté*. Donc, au Jugement, Il n'apparaîtra point à tous dans la forme glorieuse ». — La cinquième objection déclare que « le Christ jugera selon la forme dans laquelle Il a été jugé. Et aussi bien, sur cette parole marquée en saint Jean, ch. V (v. 21), *Le Fils aussi glorifie ceux qu'Il veut*, la glose dit : *Dans la forme où Il a été jugé injustement, Il jugera avec justice, afin de pouvoir être vu par les impies*. Or, Il a été jugé dans la forme de l'infirmité. Donc c'est dans la même forme qu'Il apparaîtra au Jugement ».

Ici encore, nous avons trois arguments *sed contra*. — Le premier en appelle à ce qu' « il est dit, dans saint Luc, ch. XXI (v. 27) : *Alors, ils verront le Fils de l'homme venant sur la nuée avec grande puissance et majesté*. Or, la majesté et la puissance appartiennent à la gloire. Donc Il apparaîtra dans la forme glorieuse ». — Le deuxième argument fait observer que « celui qui juge doit être au-dessus de ceux qui sont jugés. Or, les élus qui seront jugés par le Christ, auront des corps glorieux. Donc, à plus forte raison, le Juge apparaîtra dans la forme glorieuse ». — Le troisième argument dit que « comme le fait d'être jugé relève de l'infirmité, ainsi le fait de juger appartient à l'autorité et à la gloire. Or, dans le premier avènement, où le Christ vint pour être jugé, Il apparut dans la forme de l'infirmité. Donc, dans le second avènement, où Il viendra pour juger, Il apparaîtra manifestement dans la forme glorieuse ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « le Christ est dit *médiateur de Dieu et des hommes* (première Épître *à Timothée*, ch. II, v. 5), en tant que pour les hommes Il a satisfait et Il intercède auprès du Père; et que ce qui est du Père, Il le communique aux hommes, selon qu'il est dit en saint Jean, ch. XVII (v. 22) : *La clarté que vous m'avez donnée*,

je la leur ai donnée. Or selon l'une et l'autre de ces deux fonctions, il convient qu'Il communique avec l'un et l'autre des deux extrêmes : car, en tant qu'Il communique avec les hommes, Il tient la place des hommee auprès du Père; et en tant qu'Il communique avec le Père, Il transmet les dons du Père aux hommes ». On remarquera avec quelle précision et quelle plénitude, saint Thomas vient de rappeler ici toute la doctrine de la médiation du Christ. « Par cela donc que dans son premier avènement, le Christ vint afin de satisfaire pour nous auprès du Père, Il apparut dans la forme de notre infirmité. Mais parce que dans le second avènement Il viendra afin d'exécuter la justice du Père au sujet des hommes, Il devra montrer la gloire qui est en Lui du fait de sa communion au Père. Et c'est pourquoi Il apparaîtra dans la forme glorieuse ».

L'*ad primum* accorde qu' « Il apparaîtra dans la même chair; mais non dans le même état de cette chair ».

L'*ad secundum* dit que « le signe de la Croix apparaîtra dans le Jugement, non comme indice de l'infirmité existant alors, mais de l'infirmité passée, afin que par là apparaisse plus juste la condamnation de ceux qui négligèrent une si grande miséricorde et surtout de ceux qui persécutèrent le Christ injustement. Les cicatrices qui apparaîtront dans son corps n'appartiendront pas à quelque infirmité, mais seront les indices de la vertu souveraine avec laquelle le Christ triompha de ses ennemis par l'infirmité de la Passion. De même Il montrera l'opprobre de sa mort, non en présentant cet opprobre d'une manière sensible aux yeux des hommes comme s'Il le subissait alors; mais par ce qui apparaîtra, savoir les indices de la Passion autrefois subie, Il amènera les hommes à se rappeler la mort subie autrefois ».

L'*ad tertium* rappelle que « le corps glorieux a en son pouvoir de se montrer ou de ne pas se montrer aux yeux non glorifiés; comme on le voit par ce qui a été dit (q. 85, art. 2, *ad 3um*). Et c'est pourquoi dans sa forme glorieuse le Christ pourra être vu de tous » : car Il proportionnera, comme Il lui plaira, aux yeux de ceux qui le verront, le mode dont Il voudra être vu par eux.

L'*ad quartum* répond que « comme la gloire de l'ami réjouit, de même la gloire et la puissance de celui qui est haï contriste au plus haut point. Et c'est pourquoi, comme la vue de la gloire de l'humanité du Christ est une récompense pour les justes, ainsi elle sera un supplice pour les ennemis du Christ. De là vient qu'il est dit dans Isaïe, ch. XXVI (v. 11) : *Les peuples jaloux verront et seront confondus, et le feu* de l'envie *dévorera tes ennemis* ».

L'*ad quintum* fait oberver « que la forme est prise », dans le texte de la glose que citait l'objection, « pour la nature humaine, dans laquelle le Christ a été jugé et aussi jugera ; non pour l'état de la nature qui ne sera pas le même dans le Christ jugeant, savoir infirme comme ce fut son état dans le Christ jugé ».

C'est dans sa nature humaine, mais dans sa nature humaine revêtue de tout l'éclat et de toute la majesté qui lui convient en raison de son union hypostatique à la nature divine dans la Personne du Verbe, Fils unique de Dieu, que le Christ apparaîtra, quand Il viendra au Jugement. — Mais que penser de la divinité du Christ? Sera-t-elle vue aussi des méchants ; et pourrait-elle l'être sans que les méchants en aient de la joie ; c'est le point de doctrine qui nous reste à considérer ; et saint Thomas le traite à l'article suivant.

Article III.

Si la divinité peut être vue des méchants sans qu'ils en aient de la joie?

Cinq objections veulent prouver « que la divinité peut être vue sans joie par les méchants ». — La première arguë de ce que « très certainement les impies connaîtront d'une manière très manifeste que le Christ est Dieu. Donc ils verront sa divinité. Et cependant ils n'auront aucune joie en voyant le Christ. Par conséquent, la divinité peut être vue sans joie ».

— La deuxième objection fait observer que « la volonté perverse des impies n'est pas plus opposée à l'humanité du Christ qu'à sa divinité. Or, le fait qu'ils verront la gloire de l'humanité tournera à leur supplice, ainsi qu'il a été dit (art préc., *ad 4um*). Donc, à plus forte raison, s'ils voyaient sa divinité, ils s'attristeraient plus qu'ils ne se réjouiraient ». — La troisième objection dit que « ce qui est dans le cœur ne suit pas nécessairement ce qui est dans l'esprit; et, aussi bien, saint Augustin a cette parole (sur le psaume CXVIII, serm. VIII) : *La pensée précède et le mouvement affectif suit lentement ou ne suit pas du tout*. Or, la vision appartient à l'esprit; et la joie appartient au cœur. Donc la vision de la divinité peut être sans la joie ». — La quatrième objection en appelle au principe que « *tout ce qui est reçu en un sujet, est reçu selon le mode du sujet qui le reçoit* (livre des *Causes*, prop. XII), et non selon le mode de ce qui est reçu. Or, tout ce qui est vu, est, en quelque manière, reçu dans le sujet qui voit. Donc, bien que, de soi et en soi, la divinité soit souverainement objet de joie, cependant vue par ceux qui seront absorbés par la tristesse, elle ne réjouira pas, mais attristera plutôt ». — La cinquième objection déclare que « ce que le sens est au sensible, l'intelligence l'est à l'intelligible. Or, il y a ceci, dans le sens, que *le pain, agréable au palais qui est sain, est une peine pour le palais qui est malade;* comme le dit saint Augustin (*Confessions*, liv. VIII, ch. XVI) : et il en est de même dans les autres sens. Donc, puisque les damnés ont l'intelligence mal disposée, il semble que la vision de la lumière incréée leur apporte de la peine plutôt que de la joie ».

Nous avons ici trois arguments *sed contra*. — Le premier en appelle à ce qu' « il est dit, en saint Jean, ch. XVII (v. 3) : *C'est là, la vie éternelle, qu'ils vous connaissent vous, le vrai Dieu;* par où l'on voit que l'essence de la béatitude consiste dans la vision de Dieu. Or, la joie est inséparable de la béatitude. Donc la divinité ne peut pas être vue sans joie ». — Le second argument dit que « l'essence même de la divinité est l'essence de la vérité. Or, pour tous, voir le vrai est chose délectable; car *tous les hommes ont dans leur nature le désir de savoir*,

comme il est dit au début des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 1). Donc la divinité ne peut pas être vue sans joie ». — Le troisième argument fait observer que « s'il est quelque vision qui ne soit pas toujours délectable, cela vient de ce que parfois elle est de nature à attrister. Or, la vision intellectuelle n'attriste jamais; parce que *la délectation qui s'attache à l'acte de l'intelligence n'a aucune tristesse qui lui soit opposée,* comme le dit Aristote (*Topiques*, liv. I, ch. XIII, n. 5). Puis donc que la divinité ne peut être vue que par l'intelligence, il semble qu'elle ne peut pas être vue sans joie ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « en tout objet d'appétit ou de plaisir, deux choses peuvent être considérées; savoir ce qui est recherché ou qui est délectable, et la raison d'appétible ou de délectable qui s'y trouve. Car, de même que, selon Boèce, au livre des *Semaines, ce qui est peut avoir quelque chose en plus de ce qu'il est lui-même, mais l'être même ne saurait rien avoir qui lui soit adjoint en dehors de lui-même;* ainsi ce qui est appétible ou délectable peut avoir quelque chose d'autre, mêlé à lui, par où il ne soit ni appétible ni délectable, mais ce qui est la raison d'appétible ou de délectable ne peut rien avoir qui ne soit appétible et délectable. Et donc les choses qui sont délectables par la participation de la bonté qui est la raison de l'appétible et du délectable, peuvent, étant perçues, ne pas causer du plaisir; mais ce qui, par son essence, est la bonté, ne peut absolument pas, quand son essence est perçue, ne pas causer du plaisir. Puis donc que Dieu est essentiellement la bonté elle-même, Il ne peut pas être vu sans joie ». — Cette argumentation de saint Thomas, en elle-même inéluctable et invincible, a, pour nous, au terme de la *Somme* où nous voici parvenus, la transparence du cristal, la clarté du plein soleil.

L'*ad primum* précise que « les impies connaîtront manifestement que le Christ est Dieu, non par cela qu'ils verront sa divinité; mais en raison des indices ou des preuves souverainement manifestes de sa divinité ».

L'*ad secundum* déclare que « nul ne peut haïr la divinité selon qu'elle est en elle-même; pas plus que quelqu'un ne peut haïr la bonté elle-même. Mais certains effets de la bonté font

que quelques-uns sont dits la haïr : pour autant qu'elle fait ou qu'elle commande ce qui est contraire à la volonté. Il s'ensuit que la vision de la divinité ne peut pas ne pas être à quelqu'un délectable ».

L'*ad tertium* explique que « la parole de saint Augustin » citée dans l'objection, « doit s'entendre quand ce qui est perçu par l'intelligence qui précède, est un bien par participation et non par essence, comme sont toutes les créatures, d'où il suit qu'en elles il peut y avoir quelque chose qui ne provoque pas le mouvement affectif. Semblablement aussi, dans la vie présente, Dieu est connu par ses effets, et l'intelligence n'atteint pas jusqu'à l'essence elle-même de sa bonté. De là vient qu'il n'est pas nécessaire que le mouvement affectif suive l'intelligence, comme il la suivrait si l'on voyait l'essence de Dieu qui est la bonté elle-même ».

L'*ad quartum* fait observer que « la tristesse ne dit pas une disposition, mais une passion. Or, toute passion est enlevée par une cause contraire plus forte qui survient ; mais elle ne l'enlève pas. Et donc la tristesse des damnés serait enlevée s'ils voyaient Dieu par essence ».

L'*ad quintum* dit que « par l'indisposition de l'organe est enlevée la proportion naturelle de cet organe à l'objet qui est de nature à causer du plaisir ; et, en raison de cela, la délectation est empêchée. Mais l'indisposition qui est dans les damnés n'enlève pas la proportion naturelle qui les ordonne à la vision de la divine bonté ; parce que l'image » ou la nature spirituelle « demeure toujours en eux. Et c'est pourquoi la similitude dont parlait l'objection n'existe pas ».

Les méchants ne verront pas la divinité du Christ. Ils connaîtront cette divinité. Ils sauront que le Christ est Dieu. Ils en auront la connaissance intellectuelle très nette, très certaine, qui ne souffrira aucun doute. Mais ils n'auront pas la vision de la divinité en elle-même. S'ils pouvaient avoir cette vision, ne serait-ce qu'un instant, ils cesseraient, pour autant, d'être damnés. La vision de la divinité ne peut pas être sans produire en celui qui a cette vision une joie qui exclut toute

tristesse. Ni les hommes exclus du Royaume des cieux, ni les démons n'auront jamais ni n'auront jamais eu la vision de la divinité en son essence. Ceci est le privilège exclusif des bienheureux.

La connaissance du Juge, ou le mode dont le souverain Juge sera connu par ceux qui doivent participer au Jugment dernier, était le quatrième point que nous devions étudier relativement à ce qui suivra la Résurrection. Il nous reste à considérer un cinquième sujet d'étude, qui sera le dernier et par lequel nous clôturerons, en même temps que le Traité de la Résurrection, la Troisième Partie de la *Somme théologique* et toute la *Somme théologique* elle-même. Il s'agit de l'état du monde et des ressuscités après le Jugement. Et, là-dessus, nous aurons à considérer trois choses. Premièrement, l'état et la qualité du monde (q. 91). Deuxièmement, l'état des bienheureux (q. 92-96). Troisièmement, de l'état des méchants (q. 97-99). — D'abord, de l'état du monde après le Jugement. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XCI

DE L'ÉTAT DU MONDE APRÈS LE JUGEMENT

Cette question comprend cinq articles :

1° Si la rénovation du monde doit avoir lieu ?
2° Si le mouvement des corps célestes cessera ?
3° Si les corps célestes brilleront alors d'un plus grand éclat ?
4° Si les éléments recevront une plus grande clarté ?
5° Si les animaux et les plantes demeureront ?

Ces cinq articles sont les cinq articles de la question 11 de la distinction XLVIII, au livre IV des *Sentences*. Ils forment donc une question complète, ordonnée par saint Thomas lui-même. Et il est aisé d'y retrouver, en effet, cet ordre merveilleux qui caractérisait, il nous en souvient, les questions de la *Somme théologique*, sur lequel nous avons insisté avec tant de soin au cours de notre Commentaire. Le premier article s'occupe du monde en général. Les quatre autres, du monde en particulier, ou de ses deux grandes catégories, à tout le moins pour autant qu'il nous concerne, savoir le ciel et la terre. Les articles 2 et 3 s'occupent du ciel ; les articles 4 et 5, de la terre. — Pour le ciel, il est question : d'abord, du mouvement des corps célestes ; ensuite, de leur lumière. — Venons de suite à l'article premier.

Article Premier.

Si le monde doit être innové?

Cinq objections veulent prouver que « le monde ne sera jamais innové ». — La première dit qu' « il n'est rien qui doive être, si ce n'est ce qui a été déjà selon son espèce : dans

l'*Ecclésiaste*, ch. I (v. 9) : *Qu'est-ce qui a été? Cela même qui doit être*. Or, le monde n'a jamais eu une autre disposition que celle qu'il a maintenant, quant à ses parties essentielles et aux genres et aux espèces. Donc il ne sera jamais innové ». — La deuxième objection fait remarquer que « l'innovation est une certaine altération. Or, il est impossible que l'univers soit altéré », c'est-à-dire qu'il devienne autre : « parce que tout ce qui est altéré se ramène à quelque chose qui altère sans être altéré et qui est cependant mû quant au lieu; chose qui n'est pas le placer hors de l'univers », puisque à l'univers appartient le principe d'altération qui est mû du mouvement local. « Donc il ne se peut pas que le monde soit innové ». — La troisième objection en appelle à ce que « dans la *Genèse*, ch. II (v. 2), il est dit que *Dieu, au septième jour, se reposa de toute l'œuvre qu'Il avait faite*; et les saints l'exposent en ce sens que Dieu s'est reposé de produire de nouvelles créatures. Or, dans cette première ordination des choses, il n'a pas été imposé aux choses un autre mode que celui qu'elles ont présentement, selon l'ordre naturel. Donc elles n'en auront jamais un autre ». — La quatrième objection déclare que « cette disposition des choses qu'elles ont maintenant est naturelle. Si donc elles sont changées et passent à une autre disposition, cette autre disposition sera hors de nature pour elles. Or, ce qui est hors de nature et accidentel, ne peut pas être perpétuel; comme on le voit au livre I *Du ciel et du monde* (ch. II, n. 12; de S. Th., leç. 4). Donc même cette disposition de nouveauté en sera éloignée un jour. Et, ainsi, on arrive à affirmer une sorte de cercle indéfini dans le monde, comme le firent Empédocle (cf. Aristote, *Physiques*, liv. VIII, ch. I, n. 2; de S. Th., leç. I) et Origène (*Peri Archon*, liv. II, ch. III), en telle sorte qu'après ce monde soit un autre monde, et, après cet autre, de nouveau un autre ». — La cinquième objection arguë de ce que « la nouveauté de la gloire est donnée en récompense à la créature raisonnable. Or, où il n'y a pas de mérite, il ne peut pas y avoir de récompense. Puis donc que les créatures insensibles n'auront rien mérité, il semble qu'elles ne seront pas innovées ».

Des trois arguments *sed contra*, le premier oppose ce qu' « on trouve dans Isaïe, ch. LXV (v. 17) : *Voici : je crée de nouveaux cieux et une terre nouvelle ; et des premiers on n'aura plus le souvenir*. Et dans l'*Apocalypse*, ch. XXI (v. 1) : *J'ai vu un ciel nouveau et une terre nouvelle ; car le premier ciel et la première terre sont passés* ». — Le deuxième argument fait observer que « l'habitation doit convenir à celui qui l'habite. Or, le monde a été fait pour être l'habitation de l'homme. Et puisque l'homme sera innové, il s'ensuit que le monde le sera aussi ». — Le troisième argument rappelle que « *tout animal* » ou être vivant « *aime son semblable, Ecclésiastique*, ch. XIII (v. 19). Or, l'homme a une certaine ressemblance avec l'univers ; et, aussi bien, il est dit *un petit monde* (Aristote, liv. VIII des *Physiques*, ch. II, n. 2 ; de S. Th., leç. 4). Donc l'homme aime naturellement l'univers. Et, par suite, il désire son bien. Par conséquent, afin que le désir de l'homme soit satisfait, l'univers doit passer à un état meilleur ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « tous les corps sont tenus par la foi avoir été faits pour l'homme ; et de là vient que tous sont dits lui être *soumis* (ps. VIII, v. 8). Or, ils servent à l'homme d'une double manière : pour sustenter sa vie corporelle ; et pour le progrès de la connaissance divine, en tant que *l'homme, par les choses qui ont été faites, voit, à l'aide de son intelligence les perfections invisibles de Dieu*, comme il est dit *aux Romains*, ch. I (v. 20). Du premier ministère des créatures, l'homme glorifié n'aura aucun besoin, son corps devant être totalement incorruptible, la vertu divine faisant cela par l'âme qu'elle glorifie d'une manière immédiate » ou sans aucun intermédiaire. « Du second ministère, l'homme n'aura pas besoin quant à sa connaissance intellective ; car de cette connaissance, les saints verront Dieu immédiatement par son essence (cf. Première Partie, q. 12, art. 1). Mais, à cette vision de l'essence divine l'œil de la chair ne pourra pas atteindre. Et c'est pourquoi, afin qu'à lui aussi soit accordée la consolation qui peut lui convenir de la vision de la divinité, il contemplera la divinité dans ses effets corporels, dans lesquels apparaîtront, manifestes, les indices de la divine majesté ; et,

surtout, dans la chair du Christ, et, après, dans les corps des bienheureux, et, ensuite, dans tous les autres corps. C'est pour cela qu'il faudra que même les autres corps reçoivent une plus grande influence de la divine bonté, non pas toutefois qu'elle change leur espèce, mais elle ajoutera la perfection d'une certaine gloire. Et ce sera là l'innovation du monde. D'où il suit que simultanément le monde sera innové et l'homme glorifié ». — On aura remarqué cette doctrine si haute, et si profonde, que vient de nous donner ici saint Thomas. Il n'est rien, dans l'univers, qui ne soit fait pour l'homme. Ce qui l'entoure, sur cette terre, dans l'état actuel du monde, est fait pour servir à sa vie matérielle. Mais les astres eux-mêmes, dans l'infini du ciel, outre que par leur action, ils servent, eux aussi, aux transformations qui marquent la vie actuelle de l'homme, ont, en plus, que, dans la mesure où l'homme peut les atteindre par sa connaissance, ils servent à lui manifester les attributs de Dieu. Après la résurrection et quand l'homme aura reçu de Dieu la gloire de la béatitude, tous ces corps, et la terre et le ciel, seront mis en harmonie avec le nouvel état de l'homme. Leur rôle d'assistance matérielle n'existera plus. Il ne restera que leur fonction, pour les sens de l'homme, d'ostensoir de la divinité. Et pour qu'ils puissent répondre à cette fin comme il convient, Dieu les revêtira d'un éclat nouveau proportionné au nouvel état de l'homme glorifié. Quels horizons splendides n'ouvre pas à nos espérances une doctrine tout ensemble si divine et si humaine.

L'*ad primum* fait observer que « dans ce texte » cité par l'objection, « Salomon parle du cours des choses naturelles. On le voit par ce qui suit (v. 10) : *Rien n'est nouveau sous le soleil.* Dès là, en effet, que le soleil est mû d'un mouvement circulaire, il faut que les choses qui sont soumises à son action, aient ainsi un cours circulaire qui consiste en ce que les choses qui furent d'abord, reviennent de nouveau *les mêmes en espèce, bien que numériquement diverses*, comme il est dit à la fin du livre *De la génération et de la corruption* (liv. II, ch. XI, n. 9) ».

L'*ad secundum* apporte une distinction qui tranche tout dans la question actuelle. « L'objection procède de l'altération natu-

relle, qui a pour cause un agent naturel, lequel agit pas la nécessité de sa nature : et un tel agent ne peut, en effet, amener une disposition nouvelle, à moins que lui-même ne soit autrement disposé. Mais les choses qui ont Dieu pour auteur, procèdent de sa volonté libre. Il suit de là que sans aucun changement en Dieu qui veut, telle disposition peut exister produite par Lui dans l'univers en un temps, et telle autre en un autre temps. Et, de la sorte, cette innovation ne se ramène pas à un principe mû, mais à un principe immobile, c'est-à-dire Dieu ».

L'*ad tertium* explique que « Dieu est dit avoir cessé, au septième jour, de produire de nouvelles créatures parce que rien n'a été fait depuis, qui n'ait précédé auparavant en quelque chose qui lui ressemble selon le genre ou selon l'espèce, ou, à tout le moins, comme dans un principe séminal, ou aussi comme dans sa puissance obédientielle. Et donc », ajoute saint Thomas, « je dis que la nouveauté du monde à venir a précédé dans l'œuvre des six jours, en une certaine ressemblance éloignée, savoir dans la gloire et la grâce des anges. Elle a précédé aussi dans la puissance d'obéissance qui a été mise alors dans la créature en vue de recevoir cette nouveauté qui sera produite par Dieu ».

L'*ad quartum* répond que « cette disposition de nouveauté ne sera ni naturelle, ni contre nature; elle sera au-dessus de la nature, comme la grâce et la gloire sont au-dessus de la nature de l'âme. Et elle aura pour cause un agent éternel qui la conservera à tout jamais ». Quelle admirable précision de doctrine touchant le monde surnaturel, en ces quelques lignes si pleines et si lumineuses.

L'*ad quintum* accorde que « les corps insensibles n'ont pas mérité cette gloire, à proprement parler. Mais l'homme, cependant, a mérité que cette gloire fût conférée à tout l'univers, en tant qu'elle tourne à l'augmentation de la gloire de l'homme. C'est ainsi », explique saint Thomas, en une comparaison délicieuse, « que tel homme mérite d'être revêtu d'habits plus somptueux, chose que l'habit lui-même n'a aucunement méritée ».

Il est hors de doute, dans l'enseignement de la foi catholique, que le monde sera renouvelé quand aura lieu la réssurrection de l'homme et que tout sera établi par Dieu, en vertu de la sentence du Jugement dernier, dans l'état définitif qu'Il a réglé de toute éternité dans les conseils de sa providence et de sa prédestination. — Mais comment devons-nous concevoir cette rénovation, notamment en ce qui regarde les corps célestes. Faut-il dire que le mouvement des corps célestes cessera? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si le mouvement des corps célestes, dans cette innovation du monde, cessera?

Nous avons ici dix objections. Elles veulent prouver que « le mouvement des corps célestes, dans cette innovation du monde, ne cessera pas ».

La première arguë de ce que « dans la *Genèse*, ch. VIII (v. 22), il est dit : *Tous les jours de la terre, le froid et le chaud, l'été et l'hiver, la nuit et le jour n'auront pas de repos.* Or, la nuit et le jour, et l'hiver et l'été sont produits par le mouvement du soleil. Donc jamais le mouvement du soleil ne cessera ».

La deuxième objection note que « dans Jérémie, ch. XXXI (v. 35, 36), il est dit : *Voici ce que dit le Seigneur, qui donne le soleil pour la lumière du jour, l'ordre de la lune et des étoiles pour la lumière de la nuit, qui trouble la mer et ses flots résonnent : Si ces lois s'arrêtent en ma présence, alors aussi la race d'Israël cessera d'être pour toujours une nation devant moi.* Or, la race d'Israël ne manquera jamais et elle demeurera à tout jamais. Donc les lois du jour et de la nuit et des flots de la mer qui sont causés par le mouvement du ciel demeureront à tout jamais. Donc le mouvement du ciel ne cessera jamais ».

La troisième objection déclare que « la substance des corps célestes sera toujours. Or, il est inutile d'avoir une chose, si l'on n'a pas ce pour quoi cette chose est faite. D'autre part, les

corps célestes sont faits à cette fin, *pour qu'ils divisent le jour et la nuit et qu'ils servent de signes marquant les jours et les années* : *Genèse*, ch. I (v. 14). Donc leur mouvement demeurera toujours; sans quoi eux-mêmes demeureraient en vain ».

La quatrième objection dit que « dans cette innovation du monde, le monde entier acquerra une condition meilleure. Donc à aucun des corps qui demeureront ne sera enlevé ce qui est de sa perfection. Or, le mouvement est de la perfection du corps céleste; attendu que, comme il est dit au livre II *Du ciel et du monde* (ch. XII, n.5; de S. Th., leç. 18), ces corps participent la divine bonté par le mouvement. Donc le mouvement du ciel ne cessera pas ».

La cinquième objection fait observer que « le soleil illumine successivement les diverses parties du monde, selon qu'il est mû d'un mouvement circulaire. Si donc le mouvement du ciel cessait, il s'ensuivrait qu'en une partie de la surface de la terre, se trouverait l'obscurité perpétuelle. Chose qui ne convient pas à ce nouvel état du monde ».

La sixième objection en appelle à ce principe, que « si le mouvement du ciel cessait, ce ne serait qu'en tant que le mouvement mettrait quelque imperfection dans le ciel, par exemple, de lassitude ou de fatigue. Et cela ne peut pas être. Car ce mouvement est naturel, et les corps célestes sont impassibles; d'où il suit que dans leur mouvement ils ne se fatiguent pas, comme il est dit au livre II *Du ciel et du monde* (chap. I, n. 3; de S. Th., leç. 2). Donc le mouvement du ciel ne cessera jamais ».

La septième objection pose que « *toute puissance est vaine, si elle n'est réduite en acte* (*Pensées d'Aristote*, parmi les œuvres du vén. Bède). Or, en quelque site que se trouve le corps du ciel », c'est-à-dire, dans le système cosmologique d'Aristote, ce qu'on appelait la quinte essence, nous dirions aujourd'hui l'éther, substance corporelle distincte des éléments qui forment la terre et son atmosphère, « ce corps est en puissance à un autre site » : dans le système d'Aristote, en effet, cette substance du corps céleste, divisée en multiples sphères superposées et qui étaient incluses les unes dans les autres, avait pour

propriété de pouvoir tourner sur elle-même, et, par suite, de pouvoir continuellement changer de site, quant à ses diverses parties. « Donc, si une telle puissance n'était réduite en acte, elle serait vaine à tout jamais et à tout jamais imparfaite. D'autre part, elle ne peut être réduite en acte que par le mouvement local », faisant que successivement toutes les parties de la substance sphérique changent de place. « Il s'ensuit donc que le ciel sera toujours mû. »

La huitième objection fait un principe de ce dilemme. « Ce qui est indifférent à plusieurs choses peut avoir l'une et l'autre ou n'en avoir aucune. Or, le soleil est indifférent à se trouver à l'orient ou à l'occident; sans quoi son mouvement ne serait pas uniforme en tout, car il serait plus rapide vers le lieu qui lui serait plus naturel. Donc, ou bien aucun de ces deux sites ne sera attribué au soleil, ou bien les deux lui seront attribués. Il ne se peut pas que l'un et l'autre lui soit attribué, ni, non plus, qu'aucun ne le soit; car s'il est au repos, il faut qu'il soit au repos ici ou là. Donc le corps solaire se mouvra toujours. Et, pour la même raison, tous les autres corps célestes ».

La neuvième objection précise que « le mouvement du ciel est cause du temps », notamment dans la doctrine cosmologique d'Aristote. « Si donc le mouvement du ciel disparaît, il faut que le temps disparaisse. Et s'il disparaissait, ou s'il venait à manquer, ce serait instantanément. D'autre part, la définition du temps, au livre VIII des *Physiques* (ch. I, n. 11; de S. Th., leç. 2) est *ce qui commence le futur et termine le passé*. Il suit de là qu'après le dernier instant du temps, le temps serait encore. Chose qui est impossible. Donc le mouvement du ciel ne cessera jamais ».

La dixième objection s'appuie sur ce que « la gloire ne détruit pas la nature. Or, le mouvement du ciel lui est naturel. Donc il ne lui sera pas enlevé par la gloire ».

Nous avons ici cinq arguments *sed contra*.

Le premier oppose qu' « il est dit, dans l'Apocalypse, ch. X (v. 6), que l'ange qui apparut *jura, par Celui qui vit aux siècles des siècles, que le temps ne sera plus ;* savoir après que le sep-

tième ange aura sonné de la trompette : au son de laquelle *les morts ressusciteront*, comme il est dit dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. xv (v. 52). Or, si le temps n'est pas, le mouvement du ciel ne sera pas. Donc le mouvement du ciel cessera ».

Le deuxième argument est que nous lisons « dans Isaïe, ch. LX (v. 20) : *Ton soleil ne se couchera plus et la lune ne décroîtra plus*. Or, le coucher du soleil et la décroissance de la lune ont pour cause le mouvement du ciel. Donc le mouvement du ciel cessera un jour ».

Le troisième argument rappelle que « le mouvement du ciel est pour la continuité de la génération dans les choses d'ici-bas, comme il est prouvé au livre *De la génération et de la corruption* (ch. x). Or, la génération cessera, une fois complété le nombre des élus. Donc le mouvement du ciel cessera ». — Remarquons, au passage, la raison donnée par saint Thomas, dans cet argument, de la durée du monde actuel. Tous les rouages de la machine du monde, tels qu'ils fonctionnent maintenant, sont ordonnés à l'achèvement du plan de Dieu dans sa prédestination. Or, nous savons que le nombre des élus est fixé par Lui de toute éternité. Quand la préparation du dernier élu qui doit occuper la dernière place dans le nombre fixé par Dieu sera achevée, à l'instant même la marche du monde s'arrêtera.

Le quatrième argument est que « tout mouvement est en vue d'une certaine fin ; comme il est dit au livre II des *Métaphysiques* (cf. leç. 4 ; Did., liv. I, chap. II, n. 9) Or, tout mouvement qui est pour une certaine fin, s'arrête quand la fin est obtenue. Donc, ou bien le mouvement du ciel n'obtiendra jamais sa fin ; et alors il est chose vaine. Ou il l'atteindra un jour ; et alors il cessera ».

Le cinquième argument déclare que « le repos est plus noble que le mouvement, parce que par le côté où elles sont immobiles les choses ressemblent à Dieu en qui se trouve l'immutabilité souveraine. Or, le mouvement des corps inférieurs se termine naturellement au repos. Donc, les corps célestes étant bien plus nobles, leur mouvement se terminera aussi naturellement au repos ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « sur cette question, il y a trois opinions.

La première est celle des philosophes qui disent que le mouvement du ciel durera toujours. — Mais cela n'est pas en harmonie avec notre foi qui enseigne qu'il y a un nombre déterminé des élus fixé d'avance par Dieu (cf. Première Partie, q. 23, art. 7); d'où il suit qu'il faut que la génération » des hommes « ne dure pas toujours; ni, pour la même raison, les autres choses qui sont ordonnées à la génération des hommes, comme sont le mouvement du ciel et les variations des éléments ». C'est la grande raison que nous soulignions tout à l'heure, à propos du 3e argument *sed contra.*

« D'autres disent que le mouvement du ciel cessera selon la nature » ; c'est-à-dire qu'il est dans la nature que ce mouvement ne dure pas toujours. — « Mais », reprend saint Thomas, « c'est là aussi chose fausse. Car tout corps qui a dans sa nature de se reposer et de se mouvoir, a un lieu dans lequel naturellement il se repose, vers lequel il est mû naturellement, et duquel il ne s'éloigne que par violence ». C'est la doctrine d'Aristote touchant le lieu naturel des éléments, qui était très claire dans sa théorie du monde physique, mais qui n'a plus pour nous aujourd'hui la même valeur. Saint Thomas continue, raisonnant dans le sens de cette doctrine : « Or, il n'est aucun lieu de cette sorte qui puisse être assigné au corps céleste ; car il n'est pas plus naturel au soleil d'approcher du point de l'orient que de s'en éloigner » : son mouvement étant un mouvement circulaire, il est, de soi, indifférent à n'importe quel point du cercle où il se meut. « Il suit de là qu'il faudrait ou que son mouvement ne soit pas totalement naturel, ou que ce mouvement ne se termine pas naturellement au repos.

Et c'est pourquoi l'on doit dire, d'après les autres, que le mouvement du ciel cessera dans cette rénovation du monde, non en vertu de quelque cause naturelle, mais par l'action de la volonté divine. Ce corps-là, en effet, et aussi les autres corps, sont ordonnés d'une double manière au service de l'homme, ainsi qu'il a été dit précédemment (art. précéd.). De l'un de ces services l'homme, dans l'état de la gloire, n'aura plus

besoin, savoir selon que les corps servent à sustenter sa vie corporelle. Or, c'est seulement de cette manière que le corps céleste sert l'homme par son mouvement : en tant que par le mouvement du ciel le genre humain est multiplié, que sont engendrés les plantes et les animaux nécessaires à l'usage des hommes, et aussi qu'est produite la température de l'air, conservant la santé. Il suit de là que, l'homme glorifié, le mouvement du ciel cessera ». On le voit, c'est toujours la même grande raison que saint Thomas invoque ; savoir que tout est fait pour l'homme dans le monde de la nature : et, par conséquent, les choses de la nature devront nécessairement être modifiées selon que Dieu a réglé le sort de l'homme dans la souveraine liberté de ses conseils éternels.

L'*ad primum* déclare que « ces paroles », que citait l'objection, « s'entendent de la terre selon l'état présent dans lequel elle peut être principe de génération et de corruption pour les plantes. On le voit par ce qui est dit au même endroit : *Tous les jours de la terre où l'on sème et où l'on moissonne.* Et cela doit être concédé purement et simplement, que, aussi longtemps que la terre sera apte aux semailles et aux moissons, le mouvement du ciel continuera ».

« Et semblablement », ajoute saint Thomas, « il faut dire, pour la *deuxième objection*, que le Seigneur parle, là, de la durée de la semence ou de la race d'Israël selon l'état présent. Ce qu'on voit par ce qu'Il dit : *et la race d'Israël ne sera pas en défaut qu'elle ne soit une nation devant moi tous les jours.* Dans l'état futur, en effet, la vicissitude des jours ne sera plus. Et c'est pourquoi les lois aussi dont Il avait fait mention, après l'état actuel n'existeront plus ».

L'*ad tertium* dit que « la fin qui est assignée, là », dans le texte de la *Genèse* que citait l'objection, « pour les corps célestes, est la fin prochaine : car elle marque ce qui est leur acte propre. Mais cet acte est ordonné ultérieurement à une autre fin, savoir au service des hommes; comme on le voit par ce qui est marqué au *Deutéronome*, ch. IV (v. 19) : *De peur que, peut-être, levant tes yeux au ciel, tu voies le soleil et la lune et tous les astres du ciel, et que, tenu par l'erreur, tu adores ces choses que*

le Seigneur ton Dieu a créées en vue de servir à toutes les nations qui vivent sous le ciel. Il suit de là qu'on doit plutôt juger les corps célestes sur le service des hommes que sur la fin assignée dans la *Genèse*. Or, les corps célestes serviront l'homme glorifié, selon un autre mode, ainsi qu'il a été dit précédemment (art. précéd.). Et c'est pourquoi il ne s'ensuit pas qu'ils doivent être en vain », quand leur mouvement aura cessé.

L'*ad quartum* fait observer que « le mouvement n'appartient à la perfection du corps céleste qu'en tant que par là il est cause de la génération parmi les corps d'ici-bas; et, pour autant, ce mouvement fait que le corps céleste participe la divine bonté par une certaine similitude de causalité. Mais le mouvement n'appartient pas à la perfection de la substance du corps du ciel qui demeurera. Et, par conséquent, il ne s'ensuit pas que, ce mouvement cessant, quelque chose soit enlevée à la perfection du ciel selon qu'il demeurera ».

L'*ad quintum* répond que « tous les corps des éléments auront en eux-mêmes une certaine clarté de gloire. Et, par suite, bien qu'une superficie de la terre ne soit pas illuminée par le soleil, en aucune manière cependant il n'y aura là d'obscurité ».

L'*ad sextum* apporte, « à l'occasion de l'Épître *aux Romains*, ch. VIII, sur ce texte (v. 22), *toute créature gémit*, etc., la glose de saint Ambroise » où il est « dit expressément que *tous les éléments avec fatigue accomplissent leurs offices; et c'est ainsi que le soleil et la lune non sans fatigue parcourent les espaces qui leur sont marqués. Et cela, à cause de nous. D'où il suit qu'ils se reposeront, quand nous aurons été pris* » au ciel. — « Cette fatigue », ajoute saint Thomas, « ne signifie pas, à ce que je crois, une lassitude ou une passion provenant dans ces corps à cause du mouvement, ce mouvement étant naturel et n'ayant rien qui appartienne à la violence, comme il est prouvé au premier livre *Du ciel et du monde* (ch. II, n. 12; de S. Th., leç. 4), mais la fatigue s'entend ici du défaut ou du manque par rapport à ce à quoi une chose tend. De là vient que ce mouvement étant ordonné par la providence divine à compléter le nombre des élus » [et nous retrouvons, ici encore, toujours,

cette même grande raison dernière de toute l'œuvre de Dieu dans le monde], « tant que ce nombre n'est pas complet, encore n'est pas atteint ce à quoi le mouvement est ordonné; et c'est pourquoi, par mode de similitude, il est dit *se fatiguer*, comme l'homme qui n'a pas encore ce qu'il poursuit. Et ce défaut ou ce manque sera aussi enlevé du corps céleste, quand le nombre des élus sera complet. — On peut encore référer ce mot au désir de la future innovation qu'il attend selon la disposition divine » (cf. le commentaire de saint Thomas sur l'Épître *aux Romains*, ch. VIII (leç. 4).

L'*ad septimum* déclare que « dans le corps céleste, il n'est pas quelque puissance qui soit perfectionnée par le lieu, ou qui soit faite dans ce but ou à cette fin, d'être en tel lieu déterminé. Mais la puissance au lieu, dans le corps céleste, est comme la puissance de l'ouvrier au fait de produire diverses maisons d'un même mode, lequel, s'il produit une de ces maisons, ne sera pas dit avoir en vain sa puissance. Et, semblablement, en quelque site que se trouve placé le corps céleste, la puissance qui est en lui par rapport au lieu ne sera pas dite incomplète ou frustrée et vaine ».

L'*ad octavum* accorde que « le corps céleste, selon sa nature, se réfère également à tout site possible pour lui ; mais, cependant, s'il se compare à ce qui est hors de lui, il n'a plus un rapport égal à tous les sites : selon un site déterminé il a une disposition plus noble que selon tel autre, par rapport à certaines choses. C'est ainsi que pour nous le soleil a une disposition meilleure le jour que la nuit. Et aussi bien il est probable, étant donné que toute l'innovation du monde est ordonnée à l'homme, que le ciel aura, dans cette rénovation, le site le plus noble qui lui soit possible par rapport au lieu que nous habiterons. — Il en est d'autres qui disent que le ciel sera au repos dans le lieu où il a été fait; sans quoi un tour du ciel demeurerait incomplet. Cette raison-là » fait remarquer saint Thomas, « ne semble pas à propos. Et, en effet », ajoute-t-il, en se référant à une opinion signalée dans son commentaire sur le livre II *Du ciel et du monde* (leç. 14, « il est un tour du ciel qui ne finit qu'en trente-six mille ans : d'où il suit que le

monde devrait durer tout ce temps : ce qui ne semble pas probable. De plus, avec cela on pourrait savoir quand le monde finira. Car les astronomes calculent avec probabilité le site où les corps célestes ont été faits, en considérant le nombre des années qui se comptent depuis le commencement du monde. Et, de la même manière, on pourrait savoir le nombre certain d'années où le monde retrouverait une disposition semblable. Or, le temps de la fin du monde est donné comme inconnu ». (Cf. q. 77, art. 2; q. 88, art. 3). Ces deux raisons formulées ici par saint Thomas et qui reposaient sur les données astronomiques de son temps n'ont plus aujourd'hui la valeur qu'on leur attribuait alors. En argumentant sur les données de la science actuelle, il serait difficile de trouver aujourd'hui un savant qui voulût se faire fort de déterminer d'une façon précise soit le moment où le monde aurait commencé soit celui où il devrait finir.

L'*ad nonum* dit que « le temps finira à un moment donné, quand le mouvement du ciel cessera; et ce moment ou l'instant dans lequel le monde finira ne sera pas le commencement d'un futur. C'est qu'en effet, la définition » citée par l'objection « ne s'applique qu'à l'instant qui continue les parties du temps, non à l'instant qui terminera tout le temps ».

L'*ad decimum* explique que « le mouvement du ciel n'est pas dit naturel, comme faisant partie de la nature, à la manière dont les principes de la nature sont dits naturels. Ni, non plus, en cette manière qu'il ait son principe actif dans la nature du corps; mais seulement le principe réceptif : quant au principe actif, il est dans la substance spirituelle », que sont les formes pures, « comme le dit Averroès au commencement du livre *Du ciel et du monde*. Il n'y a donc pas d'inconvénient si par la nouveauté de la gloire ce mouvement est enlevé : car, lui enlevé, la nature du corps céleste ne variera pas ». — L'explication donnée ici par saint Thomas suppose la théorie d'Aristote sur la nature des corps célestes et leur mouvement. Avec le système actuel du monde, elle ne s'applique plus. Mais l'objection elle-même tombe. Car on ne parle plus maintenant de mouvement local naturel au sens où en parlait Aristote.

Après avoir répondu aux dix premières objections, saint Thomas, venant aux cinq arguments *sed contra*, dit que « nous concédons les autres raisons, savoir les trois premières ; parce qu'elles concluent selon qu'il convient. Mais, parce que les deux autres », savoir les arguments 4 et 5, « semblent conclure que le mouvement du ciel cessera naturellement, à cause de cela, il faut répondre à ces deux raisons.

Et, donc, à la première de ces deux raisons, il faut dire que le mouvement cesse, quand on a ce pour quoi il est, si cela suit le mouvement et ne l'accompagne pas. Or, ce pour quoi est le mouvement céleste, d'après les philosophes, accompagne le mouvement ; savoir l'imitation de la bonté divine dans la causalité qu'elle a sur les corps inférieurs. Et c'est pourquoi il n'est pas nécessaire naturellement que ce mouvement cesse.

A la deuxième raison, il faut dire que si, en effet, l'immobilité est purement et simplement plus noble que le mouvement, cependant, le mouvement, en ce qui peut, par le mouvement, obtenir quelque parfaite imitation de la bonté divine est plus noble que le repos en ce qui ne pourrait en aucune manière par le mouvement obtenir cette perfection. Et, pour cette raison, la terre, qui est de tous les corps le plus infime, est sans mouvement ; bien que Dieu Lui-même, qui est le plus noble de tous les êtres, soit sans mouvement, et que par Lui soient mus les corps plus nobles. De là vient aussi que les mouvements des corps supérieurs pourraient, dans l'ordre de la nature, être tenus pour perpétuels et ne jamais se terminer au repos, bien que le mouvement des corps inférieurs se termine au repos ».

Toutes ces raisons données ici par saint Thomas, supposent la doctrine d'Aristote sur les mouvements naturels des éléments et du corps céleste tels qu'ils étaient conçus de son temps. Elles n'ont plus la même portée dans le système du monde tel qu'on le conçoit aujourd'hui. Il demeure cependant que, d'après les données certaines de la foi, le temps devant cesser un jour, il s'ensuit qu'un jour le mouvement des corps

planétaires ou stellaires auquel participe notre terre elle-même devra aussi s'arrêter : car c'est ce mouvement qui cause ou constitue le temps. Par où l'on voit, de nouveau, dans quel sens bien autrement profond qu'il ne pouvait l'être en argumentant selon le système cosmologique d'Aristote, l'état du monde corporel changera. Ce qu'on appelle aujourd'hui la loi de la gravitation universelle, à laquelle serait suspendu l'état actuel de l'univers corporel, disparaîtra et fera place à un nouvel ordre de choses, à un nouvel état du monde que nous ne pouvons même pas soupçonner. Oui, vraiment, selon le mot de l'Écriture, on aura une nouvelle terre et de nouveaux cieux, une terre totalement nouvelle, des cieux totalement nouveaux. — Parmi les aspects de cette rénovation, devons-nous comprendre, à un titre spécial, une augmentation de clarté dans les corps célestes? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article III.

Si dans les corps célestes la clarté sera augmentée en cette rénovation?

Six objections veulent prouver que « dans les corps célestes la clarté ne sera pas augmentée en cette rénovation ». — La première arguë de ce que « l'innovation, dans les corps supérieurs, se fera par le feu purificateur. Or, le feu purificateur n'atteindra jamais jusqu'aux corps célestes (q. 74, art. 4). Donc les corps célestes ne seront pas innovés par une réception de plus grande clarté ». — La deuxième objection fait observer que « comme les corps célestes par le mouvement sont causes de la génération en ces corps inférieurs, de même aussi par la lumière. Or, la génération cessant, le mouvement cessera, comme il a été dit (art. précéd.). Donc, pareillement, la lumière des corps célestes cessera, plutôt qu'elle n'augmentera ». — La troisième objection dit que « si les corps célestes sont innovés parce que l'homme est innové, il faudra dire que, l'homme étant détérioré, les corps célestes le sont

aussi. Et cela ne paraît pas probable, ces corps étant invariables quant à leur substance. Donc, non plus, ils ne seront pas renouvelés, l'homme étant renouvelé ». — La quatrième objection insiste : « Si, lors de la chute de l'homme, les corps célestes ont été détériorés, il faut qu'ils aient été détériorés dans la proportion où l'on dit qu'ils doivent être améliorés quand l'homme sera amélioré. Or, il est dit, dans Isaïe, ch. xxx (v. 26), qu'*alors la lumière de la lune sera comme la lumière du soleil.* Donc aussi dans le premier état, avant le péché, la lune brillait autant que le soleil brille maintenant. Donc, tout le temps que la lune brillait sur la terre, elle causait le jour, comme maintenant le soleil. Et cela apparaît manifestement faux par ce qui est dit dans la *Genèse*, ch. I (v. 16), que la lune fut faite *pour présider à la nuit.* Donc le péché de l'homme n'a pas fait que les corps célestes aient diminué de lumière. Et, par suite, leur lumière n'augmentera pas, semble-t-il, quand l'homme sera glorifié ». — La cinquième objection précise que « la clarté des corps célestes est ordonnée à l'usage des hommes, comme aussi les autres créatures. Or, après la résurrection, la clarté du soleil ne servira plus à l'homme. Il est dit, en effet, dans Isaïe, chap. LX (v. 19) : *Tu n'auras plus le soleil pour t'éclairer pendant le jour, ni la splendeur de la lune pour te faire lumière.* Et dans l'*Apocalypse*, ch. XXI (v. 23) : *Cette cité n'aura pas besoin du soleil et de la lune pour l'éclairer.* Donc leur clarté ne sera pas augmentée ». — La sixième objection, très intéressante, aujourd'hui surtout avec les données de la science moderne qui prolongent à l'indéfini l'immensité du ciel et des astres qui s'y trouvent, déclare que « cet ouvrier d'art ne serait pas sage, qui ferait d'immenses instruments pour une œuvre modique à réaliser. Or, l'homme est quelque chose de minime en comparaison des corps célestes qui par leurs énormes dimensions dépassent sans proportion la grandeur de l'homme, et même de toute la terre, laquelle se compare au ciel comme un point à la sphère, ainsi que le disent les astronomes. Puis donc que Dieu est souverainement sage, il ne semble pas que la fin de la création du ciel soit l'homme. Et, ainsi, il ne semble pas que, l'homme péchant,

le ciel ait été détérioré, ni qu'il doive être amélioré quand l'homme sera glorifié ».

Des trois arguments *sed contra*, le premier en appelle à ce qu' « il est dit, dans Isaïe, ch. XXX (v. 26) : *La lumière de la lune sera comme la lumière du soleil; et la lumière du soleil sera sextuplée* ». — Le deuxième argument dit que « le monde tout entier sera rénové en mieux. Or, le ciel est la partie la plus noble du monde corporel. Donc il sera changé en mieux. D'autre part, cela ne peut être que s'il brille d'une plus grande clarté. Donc sa clarté sera accrue ». — Le troisième argument rappelle que « *toute créature qui gémit et se trouve comme en enfantement, attend la révélation de la gloire à venir des enfants de Dieu;* comme il est dit *aux Romains*, ch. VIII (v. 19, 22). Or, les corps célestes, aussi, sont dans le même cas ; ainsi que la Glose le dit au même endroit. Donc ils attendent la gloire des saints. D'autre part, ils ne l'atteindraient pas, s'il ne devait pas leur en revenir quelque chose. Donc c'est leur clarté qui augmentera alors, elle qui est surtout leur ornement ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « l'innovation ou la rénovation du monde est ordonnée à cette fin, que, dans le monde renouvelé, Dieu soit vu de l'homme par des signes manifestes, comme d'une manière sensible — *ut in mundo innovato, manifestis indiciis quasi sensibiliter Deus ab homine videatur* ». Et l'on remarquera la précision et la beauté de cette formule en laquelle saint Thomas nous redonne, mais d'une manière plus saisissante encore, la belle doctrine de l'article premier. « Or », poursuit le saint Docteur, en un langage vraiment magnifique, « la créature conduit surtout à la connaissance de Dieu par son éclat et sa beauté, qui manifestent la sagesse de Celui qui l'a faite et la gouverne : *Creatura autem praecipue in Dei cognitionem ducit sua specie et decore, quae manifestant sapientiam facientis et gubernantis.* Et, aussi bien, il est dit, au livre de la *Sagesse*, ch. XIII (v. 5) : *La grandeur de leur beauté permettait de voir ouvertement le Créateur de toutes ces choses.* D'autre part, la beauté des corps célestes consiste surtout dans la lumière : *pulchritudo cælestium corporum consistit præcipue in luce.* De là vient que dans l'*Ecclésiastique*, ch. XLIII

(v. 10), il est dit : *La beauté du ciel, c'est l'éclat des étoiles, splendide parure dans les hauteurs du Seigneur.* Et c'est pourquoi les cieux seront améliorés surtout quant à la clarté. Mais », ajoute saint Thomas, en une formule digne de ce très bel article, « la quantité et le mode de l'amélioration sont connus de Celui-là seul qui sera l'Auteur de cette amélioration : *Quantitas autem et modus meliorationis illi soli cognita est qui erit meliorationis Auctor* ». Il n'y a donc pas à essayer de s'en faire une idée. Selon le mot d'Isaïe, ch. LXIV, v. 4, qui domine tout dans l'ordre de ce que sera le monde de la gloire, et qui a été repris par saint Paul, dans sa première épître *aux Corinthiens*, ch. 2, v. 9, *l'œil de l'homme n'a point vu, son oreille n'a pas entendu, il ne lui est pas venu au cœur ce que Dieu prépare pour ceux qui l'aiment.*

L'*ad primum* déclare que « le feu purificateur ne causera pas la forme de l'état nouveau ; il y disposera seulement, purifiant de la souillure du péché et de l'impureté du mélange (cf. q. 74, art. 12) : choses qui ne se trouvent pas dans les corps célestes » ; et, pour autant, les corps célestes ne seront pas soumis à l'action du feu purificateur. « Par conséquent, bien qu'ils ne doivent pas être purifiés par le feu, ils doivent cependant être renouvelés par la vertu divine ».

L'*ad secundum* répond que « le mouvement n'implique pas une perfection dans le sujet qui est mû, considéré comme tel, puisqu'il est l'*acte de ce qui est imparfait* (Aristote, *Physiques*, liv. III, ch. II, n. 4 ; de S. Th., leç. 3) ; bien qu'il puisse appartenir à la perfection du corps en tant qu'il est cause de quelque chose. Mais la lumière appartient à la perfection du corps lumineux même considéré dans sa substance » [à noter, en passant, cette déclaration de saint Thomas sur la lumière]. « Et c'est pourquoi, après que le corps céleste aura cessé d'être cause de la génération, le mouvement ne restera pas, mais sa clarté demeurera ».

L'*ad tertium* en appelle à ce que « sur cette parole d'Isaïe, ch. XXX (v. 26), *La lumière de la lune sera comme la lumière du soleil*, la glose dit : *Toutes les choses faites pour l'homme ont été péjorées dans sa chute et le soleil et la lune ont eu leur lumière diminuée.* — Cette diminution est entendue par quelques-uns

au sens d'une réelle diminution de lumière. Et à cela ne fait pas obstacle, que les corps célestes, selon leur nature, sont invariables, parce que cette variation a été faite par la vertu divine. — D'autres, plus probablement, entendent cette diminution, non selon un manque réel de lumière, mais par rapport à l'usage de l'homme, qui n'a pas reçu un aussi grand bienfait de la lumière des corps célestes après le péché qu'il l'aurait reçu avant ; et c'est aussi de cette manière qu'il est dit, dans la *Genèse*, ch. III (v. 17, 18) : *La terre maudite dans ton travail t'engendrera des épines et des ronces ;* car auparavant elle produisait aussi des ronces et des épines, mais non pour punir l'homme. — Et toutefois, il ne s'ensuit pas, si la lumière des corps célestes n'a pas été diminuée dans son essence après le péché de l'homme, qu'elle ne doive pas être réellement augmentée dans sa glorification. C'est qu'en effet, le péché de l'homme n'a pas changé l'état de l'univers; l'homme ayant eu, avant et après, la vie animale qui a besoin du mouvement et de la génération de la créature corporelle. La glorification de l'homme, au contraire, changera l'état de toute la créature corporelle, comme il a été dit (art. 1). Et c'est pourquoi le cas n'est pas semblable ».

L'*ad quartum* appuie sur le sens de la réponse précédente. « La minoration dont il s'agit, comme on l'estime plus probablement, n'a pas été selon la substance, mais selon l'effet. Il ne s'ensuit donc pas que la lune existant au-dessus de la terre eût causé le jour; mais que l'homme aurait eu autant d'avantage de la lumière de la lune, qu'il en a maintenant de la lumière du soleil. Après la résurrection, quand la lumière de la lune sera augmentée en réalité, il n'y aura plus de nuit sur aucune partie de la terre, mais seulement au centre où sera l'enfer (cf. plus loin, q. 97, art. 7) ; parce qu'alors, comme il est dit, la lune brillera autant que brille maintenant le soleil. Quant au soleil, il brillera sept fois plus que maintenant. Et les corps des bienheureux, sept fois plus que le soleil. Toutefois, ces proportions ne sont pas établies par quelque autorité ou quelque raison ». Il ne s'agit là que d'une persuasion pieuse. Comme il a été dit au corps de l'article, le degré de la transformation

n'est connu que de Celui-là seul qui l'opérera par sa vertu toute-puissante.

L'*ad quintum* fait observer qu' « une chose peut servir à l'usage de l'homme d'une double manière. — D'abord, pour ce qui est nécessaire à l'homme. Et, de la sorte, aucune créature ne sera à l'usage de l'homme », après la résurrection ; « parce qu'il recevra de Dieu », directement, « la pleine suffisance de tout ce qu'il lui faut. Et c'est là ce qui est signifié dans le texte de l'Apocalypse, quand il est dit que cette cité *n'aura pas besoin de soleil ou de lune*. — L'autre usage est pour la perfection. Et, de la sorte, l'homme usera des créatures ; mais non pas comme de choses nécessaires à l'obtention de la fin, ainsi qu'il en use maintenant ».

L'*ad sextum* souligne que « la raison donnée dans l'objection est du Rabbin Moïse », Maimonide (*Docteur des Perplexes*, liv. III, ch. XIII), « lequel s'efforce de rejeter totalement que le monde soit fait pour l'homme. Et, aussi bien, ce que nous lisons, dans l'Ancien Testament touchant l'innovation du monde, comme on le voit dans les textes d'Isaïe précités, doit se prendre, selon lui, au sens métaphorique : de telle sorte que comme il est dit que le soleil s'obscurcit pour quelqu'un, quand il tombe dans une grande tristesse et qu'il ne sait ce qu'il doit faire, mode de parler qui est d'usage courant dans l'Écriture ; de même aussi, en sens contraire, on dit que le soleil luit pour lui et que le monde entier se renouvelle, quand il passe de l'état de tristesse à une très grande joie. — Mais ceci est en désaccord avec les textes et les explications des saints. Et c'est pourquoi il faut répondre à la raison invoquée, en cette manière, que si, en effet, les corps célestes excèdent et dépassent sans proportion le corps de l'homme, toutefois l'âme raisonnable excède et dépasse beaucoup plus les corps célestes que ceux-ci ne dépassent le corps humain. Et donc il n'y a pas d'inconvénient si nous disons que les corps célestes sont faits pour l'homme, non pas toutefois comme pour leur fin principale, attendu que la fin principale de toutes choses est Dieu ».

Cette dernière réponse de saint Thomas doit être notée avec le plus grand soin. Elle garde aujourd'hui toute sa valeur ; et

son opportunité s'accroît de tous les progrès faits par la science moderne dans l'ordre du monde astronomique. Ce que les savants nous disent aujourd'hui de l'immensité de l'espace, de la grandeur et de la multitude des corps stellaires ou planétaires qui s'y meuvent, aurait parfois, et, très certainement, a eu pour quelques-uns — chacun sait que l'esprit de Taine en demeura troublé — quelque chose de déconcertant. Comment admettre que l'homme, aux proportions si infimes par rapport au globe terrestre sur lequel il vit et qui lui-même semble moins que rien dans l'immensité et au milieu de la multitude innombrable des corps stellaires, puisse tenir dans le monde, œuvre de Dieu, la place prépondérante que paraissent lui attribuer les documents ou les données de la foi catholique et que réclament, en effet, pour lui, tant d'écrivains ou penseurs dans la tradition de l'Église. N'y a-t-il pas là comme une sorte d'impossibilité matérielle, patente, criante, et qui, du même coup, imfirmerait, aux yeux de plusieurs, les données de la foi.

« *Rationi illi hoc modo respondendum est* : à cette raison-là, voici comme il faut répondre », déclare saint Thomas, répondant, en effet, à une raison semblable, quoique moins étendue, qu'avait déjà formulée le rabbin juif Maimonide. Et la réponse consiste en ceci, « *quod, quamvis, corpora caelestia maxime excedant corpus hominis, tamen multo plus excedit anima rationalis corpora cælestia quam ipsa excedant corpus humanum* : bien que, en effet, les corps célestes dépassent de si loin le corps de l'homme dans l'ordre de la quantité, cependant l'âme raisonnable, dans l'ordre de la perfection ou du degré d'être, dépasse les corps célestes dans une bien plus grande mesure que les corps célestes ne dépassent dans l'ordre de la quantité le corps humain ».

Il est aisé de voir que cette raison-là n'est point spécifiquement théologique ou chrétienne et catholique. Elle est même d'ordre proprement rationnel ou philosophique. Elle repose sur la nature ou l'essence respective des corps célestes et de l'âme humaine raisonnable. En comparant, dans leur nature ou essence respective, ces deux sortes d'êtres que sont les corps célestes et l'âme humaine, on constate que la distance qui les

sépare tient de l'infini. Il n'y a pour ainsi dire pas de proportion entre la nature des corps célestes et leur perfection soit quantitative soit qualitative, et la perfection qui appartient en propre à l'âme humaine spécifiée par l'intelligence et la raison. Aussi bien une seule âme humaine, et donc un seul être humain, en qui cette âme se trouve, est quelque chose de plus parfait, sans même qu'on puisse les comparer, que ne sont tous les corps célestes dans leur immensité.

A l'être humain, par son âme raisonnable, appartient la pensée. Et, au témoignage de Pascal, une pensée l'emporte, sans proportion aucune, sur tout l'univers matériel. Il est donc tout à fait digne de la sagesse de Dieu qu'Il ait ordonné tout cet univers au bien de l'être pensant qu'est l'homme. La seule raison proclame et démontre cette vérité. Combien plus cette vérité éclate si nous ajoutons à la lumière de la raison les splendeurs de la foi catholique nous montrant, en chaque être humain, dans le mystère ineffable de la prédestination divine, un appelé à la grâce de filiation adoptive qui doit faire de lui l'héritier de Dieu, admis pour l'éternité à posséder sa gloire dans le ciel de la béatitude.

Il n'est pas douteux que l'innovation ou la rénovation marquée dans l'Écriture au sujet des corps célestes portera avec elle, par-dessus tout, une augmentation de leur lumière et de leur clarté. — Mais en sera-t-il de même pour le monde des éléments? C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner. Saint Thomas va le faire à l'article qui suit.

Article IV.

Si les éléments doivent être innovés par la réception de quelque clarté?

Cinq objections veulent prouver que « les éléments ne seront pas innovés ou renouvelés par la réception de quelque clarté ». — La première fait observer que « comme la lumière est la

qualité propre du corps céleste, ainsi le chaud et le froid, l'humide et le sec sont les qualités des éléments » dans notre monde sublunaire, qui se distinguait essentiellement des corps célestes d'après Aristote. « Donc, comme le ciel sera renouvelé par l'augmentation de la clarté, de même les éléments doivent être renouvelés par l'augmentation des quantités actives et passives ». — La deuxième objection rappelle que « le dense et le raréfié sont des qualités propres des éléments, que les éléments ne perdront pas lors de la rénovation (Cf. q. 74, art. 5). Or, la raréfaction et la densité des éléments semblent s'opposer à la clarté. La clarté du corps demande, en effet, que le corps soit condensé. Il suit de là qu'il ne semble pas que la raréfaction de l'air soit compatible avec la clarté. De même aussi, la densité de la terre, qui est imperméable aux rayons lumineux. Donc il ne se peut pas que les éléments soient renouvelés par l'addition de quelque clarté ». — La troisième objection affirme qu' « il est certain que les damnés seront sur la terre (Cf. plus loin, q. 97, art. 7). Or, les damnés seront *dans les ténèbres* non seulement intérieures, mais aussi *extérieures* (S. Matthieu, ch. VIII, v. 12; ch. XXII, v. 13; ch. XXV, v. 30). Donc la terre ne sera pas dotée de clarté dans cette rénovation. Et, pour la même raison, les autres éléments ne le seront pas non plus ». — La quatrième objection note que « la multiplication de la clarté dans les éléments multiplie la chaleur. Si donc, dans cette innovation, la clarté des éléments doit être plus grande qu'elle n'est maintenant, la chaleur aussi sera plus grande. Et, ainsi, les éléments seront changés dans leurs qualités naturelles qui sont en eux selon une mesure déterminée. Chose qui est absurde ». — La cinquième objection en appelle à ce que « le bien de l'univers qui consiste dans l'ordre et l'harmonie, l'emporte en dignité sur le bien d'une nature particulière. Or, si une créature est faite meilleure, le bien de l'univers est enlevé; parce que l'harmonie ne sera plus la même. Donc si les corps des éléments, qui, selon le degré de leur nature qu'ils tiennent dans l'univers, ne doivent pas avoir de clarté, reçoivent la clarté, la perfection de l'univers en sera compromise plutôt qu'accrue ».

Des trois arguments *sed contra*, le premier oppose qu' « il est dit dans l'*Apocalypse*, ch. XXI (v. 1) : *J'ai vu un ciel nouveau et une terre nouvelle*. Or le ciel sera innové par une plus grande clarté. Donc la terre aussi. Et de même les autres éléments ». — Le deuxième argument déclare que « les corps inférieurs ont été faits pour servir à l'homme, comme les corps supérieurs. Or, la créature corporelle sera récompensée pour le service qu'elle a rendu à l'homme ; comme semble le dire la Glose sur l'Épître *aux Romains*, ch. VIII (v. 22). Donc les éléments aussi recevront la clarté comme les corps supérieurs ». — Le troisième argument fait observer que « le corps de l'homme est composé des éléments. Donc les parties des éléments qui sont dans le corps de l'homme, quand l'homme sera glorifié, seront glorifiés par la réception de la clarté (q. 85, art. 1). D'autre part, il convient que la disposition de la partie et du tout soit la même. Donc il convient que les éléments eux-mêmes soient dotés de clarté ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme il est un ordre des esprits célestes aux esprits de la terre ou humains ; ainsi il est un ordre des corps célestes aux corps terrestres. Et, parce que la créature corporelle est faite pour la créature spirituelle et se trouve régie par elle, il faut que les choses corporelles soient aussi disposées comme sont disposées les choses spirituelles. Or, dans cette consommation dernière de toutes choses, les esprits inférieurs recevront les propriétés des esprits supérieurs ; car *les hommes seront comme les anges dans les cieux*, ainsi qu'il est dit en S. Matthieu, ch. XXII (v. 30). Et cela se fera en tant que parviendra à sa plus haute perfection ce en quoi l'esprit humain convient avec l'esprit angélique. Il suit de là que, semblablement, les corps inférieurs ne communiquant avec les corps supérieurs que dans la nature de la lumière et de la transparence, ainsi qu'il est dit au livre II *De l'âme* (ch. VII, n. 2 ; de S. Th., leç. 14), il faut que les corps inférieurs soient perfectionnés surtout dans l'ordre de la clarté. Et voilà pourquoi tous les éléments seront revêtus de clarté. Non pas toutefois au même degré pour tous ; mais selon leur mode ; c'est ainsi que la terre, comme il est dit,

sera, en sa surface extérieure, transparente comme le verre, l'eau comme le cristal, l'air comme le ciel, le feu comme les astres du firmament ». — C'étaient là des termes de comparaison dont on usait pour exprimer quelque chose d'un état qui nous dépasse et qu'il est impossible à notre imagination de se représenter à l'avance.

L'*ad primum* nous redonne la raison déjà plusieurs fois soulignée de l'état nouveau qui sera celui du monde des corps. « L'innovation du monde sera ordonnée à ce que l'homme même par les sens dans les corps d'une certaine manière, à des indices manifestes, voie la divinité : *ad hoc qued homo etiam sensu in corporibus quodammodo per manifesta indicia divinitatem videat*. Or, parmi nos sens, le plus spirituel et aussi le plus subtil est la vue. Et c'est pourquoi il faut que tous les corps inférieurs soient surtout améliorés quant aux qualités visives dont le principe est la lumière. Les qualités des éléments appartiennent au sens du toucher qui est le plus matériel de tous les sens; et l'excès de leurs propriétés contraires », telles que le chaud et le froid, le sec et l'humide, « est plutôt de nature à attrister qu'à réjouir. L'excès de la lumière, au contraire, cause du plaisir; car la lumière n'a pas de contrariété, si ce n'est en raison de la faiblesse de l'organe, qui, alors, n'existera plus ». Et donc quelque grand que soit l'excès de la lumière dans cette rénovation future, il sera, pour l'œil glorifié, d'autant plus délectable.

L'*ad secundum* répond que « l'air n'aura point la clarté qui consisterait à émettre des rayons, mais la clarté de la transparence que donne la lumière. Quant à la terre, bien que par sa nature elle soit opaque, manquant de lumière, toutefois, par la vertu divine, elle sera, à sa surface, revêtue de la gloire de la clarté ».

L'*ad tertium* dit que « dans le lieu de l'enfer, la terre ne sera point glorifiée par la clarté; mais, tenant lieu de cette gloire, il y aura, dans cette partie de la terre, les esprits raisonnables des hommes et des démons, lesquels, bien qu'infimes en raison de la coulpe, sont néanmoins, par la dignité de la nature, supérieurs à n'importe quelle qualité corporelle. — On peut

dire aussi que, même si toute la terre était glorifiée, malgré cela les réprouvés seront dans les *ténèbres extérieures*; parce que même le feu de l'enfer, qui, à certains égards, brillera pour eux, sous certains autres rapports ne pourra pas leur servir de lumière » (cf. q. 97, art. 4).

L'*ad quartum* précise que « cette clarté sera dans les corps inférieurs comme elle est dans les corps célestes, dans lesquels elle ne cause pas la chaleur; parce que, dans ce nouvel état, les corps inférieurs seront inaltérables comme le sont maintenant les corps célestes », toujours en se plaçant au point de vue d'Aristote dans sa théorie du monde des corps.

L'*ad quintum* déclare que « l'amélioration des éléments n'enlèvera pas l'ordre de l'univers. C'est qu'en effet, toutes les autres parties seront aussi améliorées. Et, par suite, on aura toujours la même harmonie ».

Tout l'univers matériel se trouvera revêtu de clarté dans cette rénovation de toutes choses qui accompagnera la glorification des bienheureux. Les corps déjà lumineux par nature verront croître leur lumière dans des proportions insoupçonnées pour nous actuellement. Et les autres corps seront admis à participer cette lumière selon le mode et le degré qui conviendra à la parfaite harmonie des diverses parties de l'univers. — Mais que penser de la permanence des plantes et des animaux en ce qui est de cette rénovation future? Doit-on l'admettre, ou, au contraire, tenir pour certain qu'elle ne sera pas. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article V.

Si les plantes et les autres animaux doivent demeurer dans cette rénovation?

Cinq objections veulent prouver que « les plantes et les autres animaux doivent demeurer dans cette rénovation » future. — La première dit que « rien ne doit être enlevé aux éléments

de ce qui est un ornement pour eux. Or, les éléments », tels que la terre, l'eau et l'air « sont dits avoir leur ornement dans les plantes et les animaux (cf. Première Partie, q. 69, art, 2 : q. 70, art. 1). Donc les animaux et les plantes ne seront pas enlevés dans cette rénovation ». — La deuxième objection fait observer que « comme les éléments servent à l'homme, de même aussi les animaux et les plantes et les minéraux. Or, les éléments, en raison du service rendu à l'homme, seront glorifiés. Donc seront glorifiés aussi et les animaux et les plantes et les minéraux ». — La troisième objection arguë de ce que « l'univers demeurera imparfait si on enlève quelque chose de ce qui appartient à sa perfection. Or, les espèces des animaux et des plantes et des minéraux appartiennent à la perfection de l'univers. Puis donc qu'on ne peut pas dire que l'univers demeure imparfait dans cette rénovation future, il semble qu'il faut dire que les plantes et les autres animaux demeureront ». — La quatrième objection déclare que « les animaux et les plantes ont une forme plus noble que ne l'ont les éléments. Or, le monde, dans cette rénovation finale, sera changé en mieux. Donc les animaux et les plantes doivent demeurer plutôt que les éléments, étant donné qu'ils sont plus nobles ». — La cinquième objection note qu' « il ne convient pas de dire que l'appétit naturel doive être frustré. Or, selon l'appétit naturel, les animaux et les plantes désirent être à perpétuité, sinon quant aux individus, à tout le moins selon l'espèce ; et c'est à cela qu'est ordonnée leur génération qui se continue toujours, ainsi qu'il est dit au livre II *De la génération et de la corruption* (ch. x, n. 7). Donc il ne convient pas de dire que ces espèces doivent disparaître un jour ».

Des trois arguments *sed contra*, le premier fait un dilemme. « Si les animaux et les plantes doivent demeurer, ou ce sera tous, ou ce ne sera que quelques-uns. Si tous, il faudra que les animaux sans raison déjà morts ressuscitent, comme les hommes. Chose qui ne peut pas se dire ; parce que leur forme n'existant plus, ils ne peuvent plus revenir numériquement les mêmes. Si non pas tous, mais quelques-uns : comme il n'y a pas plus de raison pour l'un que pour l'autre de demeu-

rer toujours, il semble qu'aucun d'eux de demeurera toujours. D'autre part, ce qui demeurera après la rénovation du monde, demeurera toujours, la génération et la corruption n'existant plus. Donc les plantes et les animaux, après la rénovation du monde, n'existeront absolument plus ». — Le deuxième argument en appelle à ce que « d'après Aristote, au livre II *De la génération et de la corruption* (ch. x, n. 1), dans les animaux et les plantes et autres êtres corruptibles de cette sorte, la perpétuité de l'espèce ne se conserve que par la continuation du mouvement céleste. Or, alors, le mouvement céleste cessera. Donc il ne sera pas possible que soit conservée la perpétuité dans ces espèces ». — Le troisième argument dit que « la fin cessant, doit cesser ce qui est pour la fin. Or, les animaux et les plantes ont été faits pour soutenir la vie animale de l'homme; d'où il est dit, dans la *Genèse*, ch. IX (x. 3) : *Comme l'herbe verte, je vous ai donné toute chair.* Puis donc qu'après cette rénovation, il n'y aura plus la vie animale dans l'homme les animaux et les plantes ne doivent pas demeurer ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la rénovation du monde étant faite pour l'homme, il faut qu'elle soit conforme à la rénovation de l'homme. Or, l'homme renouvelé passera de l'état de corruption à l'incorruption et à l'état du repos perpétuel ; première Épître *aux Corinthiens*, ch. XV (v. 53) : *Il faut que ce corps corruptible revête l'incorruptibilité.* Il suit de là que le monde sera renouvelé de cette sorte que, rejetant toute corruption, il demeurera perpétuellement au repos. Et, par conséquent, rien ne pourra être ordonné à cette rénovation, qui n'ait ordre à l'incorruption. De cette sorte sont les corps célestes, les hommes et les éléments. Les corps célestes selon leur nature sont incorruptibles et dans le tout et dans les parties (cf. Première Partie, q. 66, art. 2). Les éléments sont corruptibles selon leurs parties », pouvant, chacun d'eux, être altéré et transformé en tel ou tel autre, « mais incorruptibles selon le tout » car les quatre éléments demeureront toujours, étant au principe et au terme de toutes les transformations du monde des corps. Cette permanence des éléments devrait s'appliquer aux corps célestes, dans le système actuel

du monde, où l'on n'admet plus, comme au temps de saint Thomas et d'Aristote, que les corps célestes soient d'une autre nature que les corps d'ici-bas. « Quant aux hommes, ils se corrompent et selon le tout et selon les parties; mais seulement du côté de la matière, non du côté de la forme, savoir l'âme raisonnable, qui, après la corruption de l'homme, demeure elle-même sans corruption. — Mais les animaux sans raison, et les plantes, et tous les corps mixtes se corrompent et selon le tout et selon les parties, soit du côté de la matière qui perd sa forme, soit du côté de la forme qui ne demeure plus en acte. Il suit de là qu'ils n'ont aucun ordre à l'incorruption. Par conséquent, dans cette rénovation, ils ne demeureront pas; mais seulement ces êtres corporels qui ont été dits », savoir les corps célestes et les éléments et les hommes.

L'*ad primum* explique le mot de l'objection qui appelait du nom d'ornement, pour les éléments, les animaux et les plantes. « Ces sortes de corps sont dits servir d'ornement pour les éléments en tant que les vertus actives et passives générales qui sont dans les éléments sont déterminées à certaines actions spéciales. Et c'est pourquoi ils servent d'ornement aux éléments dans l'état de l'action et de la passion » ou tant que dure l'état du monde actuel qui est le monde des transformations par voie d'action et de réaction. « Mais cet état ne demeurera pas dans les éléments. D'où il suit que les animaux et les plantes non plus ne demeureront pas ».

L'*ad secundum* déclare que « ni les animaux, ni les plantes, ni les autres corps n'ont mérité quoi que ce soit en servant l'homme, attendu qu'ils n'ont pas de libre arbitre. Si certains corps sont dits être rémunérés, c'est en ce sens que l'homme a mérité que soient renouvelés les corps qui ont un ordre à cette rénovation. Or, les animaux et les plantes n'ont aucun ordre à cette rénovation. Il s'ensuit que l'homme n'a pas mérité qu'ils soient renouvelés, nul ne pouvant mériter à un autre que ce dont il est susceptible; comme à soi du reste. Et donc même si les animaux avaient quelque mérite en servant l'homme, ils ne seraient pas compris dans la rénovation future ».

L'*ad tertium* dit que « comme la perfection de l'homme est assignée de multiple manière, car il y a la perfection de l'institution de la nature et la perfection de la nature glorifiée; de même aussi la perfection de l'univers est double : une selon l'état de la mutabilité ; l'autre, selon l'état de la rénovation future. Or, les plantes et les animaux appartiennent à sa perfection selon l'état actuel ; non selon l'état de cette rénovation, à laquelle ils n'ont aucun ordre ».

L'*ad quartum* accorde que « les animaux et les plantes, quant à certaines autres choses, sont plus nobles que les éléments ; mais quant à l'ordre de l'incorruption, les éléments sont plus nobles, ainsi qu'on le voit par ce qui a été dit ».

L'*ad quintum* répond que « l'appétit naturel à demeurer toujours qui se trouve dans les animaux et dans les plantes doit se prendre selon l'ordre au mouvement du ciel, en ce sens qu'ils demeurent dans l'être tant que ce mouvement durera », ou que se succédera l'ordre des saisons : « car il ne se peut pas que soit dans l'effet l'appétit de durer au delà de sa cause. Par conséquent, si, quand cessera le mouvement du premier ciel » et tout mouvement ayant trait à l'ordre des saisons, « les plantes et les animaux ne demeurent pas selon leur espèce, il ne s'ensuit pas que l'appétit naturet soit frustré ».

La première question à étudier sur ce qui sera après le Jugement, était celle de l'état du monde tel que nous pouvons nous le représenter à la lumière des données de la foi. Le monde ne sera plus ce qu'il était auparavant. Son premier état, qui était commandé par la vie de l'homme sur cette terre au cours de son épreuve, aura fait place à un nouvel état qui répondra aux conditions de l'homme après sa glorification. La caractéristique de ce nouvel état sera, non plus le mouvement, mais le repos, la stabilité, que rien jamais ne viendra troubler, et la lumière qui se trouvera répandue partout avec une profusion et un éclat qui rendront, pour ainsi dire, sensible aux yeux corporels de l'homme la présence de Dieu dans le rayonnement de sa gloire.

Après l'état du monde, ce qu'il nous faut maintenant considérer, c'est l'état des bienheureux à la suite du Jugement général. Et, là-dessus, nous devons considérer, premièrement, leur vision par rapport à l'essence divine, en quoi consiste principalement leur béatitude (q. 92; deuxièmement, leur béatitude et leurs demeures (q. 93); troisièmement, leur mode d'être à l'égard des damnés (q. 94); quatrièmement, leurs dots, qui sont comprises dans leur béatitude (q. 95); cinquièmement, leurs auréoles, qui sont le couronnement et l'ornement de leur béatitude (q. 96) ».

Venons tout de suite à la première question, celle de la vision de l'essence divine. Cette question, il nous en souvient, a été traitée par saint Thomas au début de la *Somme théologique*, Première Partie, question 12. Et l'on peut se demander si le saint Docteur l'aurait traitée de nouveau ici, à la fin de la *Somme*, s'il eût eu le temps de la finir. Toujours est-il que nous ne pouvons que nous réjouir de la pensée qu'il eut de la traiter au début, puisque nous pouvons ainsi comparer son enseignement, sur cette grande question, tel qu'il l'avait donné quand il écrivait le Commentaire sur les *Sentences*, reproduit ici dans le *Supplément*, et tel qu'il le donnait quand il écrivait la *Somme*. D'ailleurs, la question placée ici par l'auteur du *Supplément*, ne fait pas double emploi avec la question du début de la *Somme*. Ici, elle s'incorpore au traité du bonheur de l'homme tel qu'il doit être réalisé après le Jugement dernier. Au début de la *Somme*, elle se rattachait à l'étude des rapports de l'être divin avec notre esprit quant à notre manière de le connaître. Par où l'on voit que si le sujet traité a des rapports très étroits, considéré quant à son objet matériel, dans les deux cas, l'aspect sous lequel on le considère n'est pas le même. Et donc ici et là le sujet traité se trouve excellemment à sa place.

QUESTION XCII

DE LA VISION BÉATIFIQUE DE L'ESSENCE DIVINE

Cette question comprend trois articles :

1° Si les saints verront Dieu par essence?
2° S'ils le verront de l'œil corporel?
3° Si, le voyant, ils verront tout ce que Dieu voit?

Ces trois articles sont tirés de la distinction XLIX, question 2. L'article 1 et 2 sont les mêmes. L'article 3 est l'article 5.

Article Premier.

Si l'intelligence humaine peut parvenir à voir Dieu par essence?

Cet article, tiré du Commentaire sur les *Sentences*, rappellerait plutôt, par sa facture, les articles des *Questions* disputées. Comme eux, il a une très longue série d'objections. Elles sont au nombre de seize.

Toutes veulent prouver que « l'intelligence humaine ne peut point parvenir à voir Dieu par essence ».

La première en appelle à ce que « dans saint Jean, chapitre 1 (v. 18), il est dit : *Dieu, personne ne l'a vu jamais.* Et saint Jean Chrysostome explique que les essences célestes elles-mêmes, c'est-à-dire, les Chérubins et les Séraphins, ne purent jamais voir Dieu selon qu'Il est. Or, aux hommes est promise seulement l'égalité avec les anges ; en saint Matthieu,

ch. xx (v. 30) : *Ils seront comme les anges de Dieu dans le ciel.* Donc, même les saints, dans la Patrie, ne verront point Dieu, par essence ».

La deuxième objection cite « saint Denys », lequel « argumente ainsi au premier chapitre des *Noms divins* (de S. Th., leç. I). La connaissance ne porte que sur ce qui existe. Or, tout ce qui existe est fini, étant dans un certain genre déterminé. Puis donc que Dieu est infini, Il est au-dessus de tout ce qui existe. Et, par suite, on ne peut pas avoir de Lui la connaissance, mais Il est au-dessus de la connaissance ».

La troisième objection cite un autre texte de « saint Denys, dans le premier chapitre sur la *Théologie mystique* », où il « montre que le mode le plus parfait dont notre intelligence puisse s'unir à Dieu, est selon qu'elle lui est unie comme à l'Inconnu. Or, ce qui est vu par essence, n'est pas inconnu. Donc il est impossible que notre intelligence voie Dieu par essence ».

La quatrième objection est encore un texte de « saint Denys, dans l'épître *au moine Caïus* », où il est « dit que *les ténèbres qui enveloppent Dieu, appelées par lui abondance de lumière, sont cachées à toute lumière et échappent à toute connaissance; et si quelqu'un voyant Dieu, a entendu ce qu'il voyait, ce n'est pas Dieu qu'il a vu, mais quelque chose de ce qui est de Dieu.* Donc aucune intelligence créée ne pourra voir Dieu par essence ».

La cinquième objection s'appuie toujours sur « saint Denys », lequel, « dans l'épître à *Hiérothée*, dit : *Dieu est invisible par son excès de clarté.* Or la clarté de Dieu, comme elle excède l'intelligence humaine dans la vie présente, l'excédera aussi dans la Patrie. Donc, comme Il est invisible maintenant, ainsi le sera-t-Il plus tard ».

La sixième objection déclare que « comme l'intelligible est la perfection de l'intelligence, il faut qu'il y ait proportion entre l'intelligible et l'intelligence, entre le visible et la vue. Or, il n'y a aucune proportion possible entre notre intelligence et l'essence divine ; car l'infini les sépare. Donc notre intelligence ne peut point parvenir à voir l'essennce divine ».

La septième objection dit que « Dieu est plus distant de no-

tre intelligence que ne l'est du sens l'intelligible créé. Or, le sens ne peut en aucune manière parvenir à voir la créature spirituelle. Donc notre intelligence, non plus, ne pourra point parvenir à voir l'essence divine ».

La huitième objection, d'un intérêt exceptionnel dans la question actuelle, fait observer que « toutes les fois que l'intelligence entend actuellement quelque chose, il faut qu'elle soit informée par la similitude de la chose entendue, laquelle est le principe de l'opération déterminée à tel objet, comme la chaleur est le principe de la caléfaction. Si donc notre intelligence entend Dieu, il faut que cela soit par quelque similitude informant notre intelligence. Ceci ne peut pas être l'essence divine elle-même : car entre la forme et le sujet qu'elle informe doit ne se trouver qu'un seul être ; et l'essence divine diffère de notre intelligence selon l'essence et l'être » : il est clair, en effet, que l'être de l'essence divine n'est pas l'être de notre intelligence. « Donc il faut que la forme qui informe notre intelligence quand elle entend Dieu, soit une certaine similitude imprimée par Dieu dans notre intelligence. D'autre part, cette similitude, parce qu'elle est quelque chose de créé, ne peut conduire à la connaissance de Dieu que comme l'effet conduit à la connaissance de la cause. Il est donc impossible que notre intelligence voie Dieu sinon par son effet. Mais la vision de Dieu qui est par ses effets n'est point la vision de Dieu par son essence. Et donc notre intelligence ne peut pas voir Dieu par son essence ».

La neuvième objection arguë de ce que « l'essence divine est plus distante de notre intelligence que ne l'est n'importe quel ange ou quelle intelligence. Or, comme le dit Avicenne, dans sa *Métaphysique* (tr. III, ch. VIII), une intelligence » (c'est-à-dire une substance intellectuelle, un esprit) « qui est dans notre intelligence », dans notre faculté intellectuelle quand elle produit son acte d'entendre, « n'est pas l'essence de cette intelligence existant dans notre intelligence, parce qu'ainsi la science que nous avons de ces intelligences serait substance et non pas accident; mais c'est l'impression de cette intelligence qui est dans notre intelligence. Donc, aussi, Dieu n'est dans notre in-

telligence pour être entendu par nous, sinon en tant que son impression est dans notre intelligence. D'autre part, cette impression ne peut pas conduire à la connaissance de l'essence divine; parce que, distante à l'infini de l'essence divine, elle dégénère » ou passe « en une autre espèce, beaucoup plus que si l'espèce du blanc dégénérait en l'espèce du noir. Donc, de même que celui dans la vue duquel l'espèce du blanc dégénère en l'espèce du noir en raison de l'indisposition de l'organe, n'est pas dit voir le blanc; ainsi, non plus, notre intelligence, qui entend Dieu seulement par cette impression » de Dieu en elle « ne peut pas voir Dieu par essence ».

La dixième objection rappelle que « *dans les choses séparées de la matière, ce qui entend et ce qui est entendu est une même chose;* comme il est dit au livre III *De l'âme* (ch. IV, n. 12; de S. Th., leç. 9). Or, Dieu est au plus haut point séparé de la matière. Puis donc que l'intelligence qui est créée ne peut pas arriver à être l'essence incréée, il ne pourra pas se faire que notre intelligence voie Dieu par essence ».

La onzième objection fait observer que « de tout ce qui est vu par essence on sait ce que c'est. Or, de Dieu, notre intelligence ne peut pas voir ce qu'Il est, mais seulement ce qu'Il n'est pas; comme le disent saint Denys (*De la Hiérarchie céleste*, ch. II), et saint Jean Damascène (*De la foi orthodoxe*, liv. I, ch. IV). Donc notre intelligence ne peut pas voir Dieu par essence ».

La douzième objection arguë de ce que « *tout infini, en tant qu'infini, est inconnu* (Aristote, *Physiques*, I, ch. IV, n. 4; de S. Th., leç. 9). Or, Dieu est en toutes manières infini. Donc Il est entièrement inconnu. Et, par suite, une intelligence créée ne peut pas le voir par essence ».

La treizième objection s'appuie sur « saint Augustin » qui, « au livre *De la vision de Dieu* (Ép. CXLVII, ch. VII, VIII, XV), dit : *Dieu est par nature invisible.* Or, ce qui appartient à Dieu par nature ne peut pas être autrement qu'il n'est. Donc il ne peut pas être que Dieu soit vu par essence ».

La quatorzième objection dit que « rien de ce qui est d'une manière et est vu d'une autre manière, n'est vu selon ce qu'il est.

Or, Dieu est d'une manière, et Il est vu d'une autre manière par les saints, dans la Patrie : Il est, en effet, selon son mode à Lui ; et Il sera vu par les saints selon leur mode à eux. Donc Il ne sera pas vu par les saints selon ce qu'Il est. Et, par suite, Il ne sera pas vu par essence ».

La quinzième objection note que « ce qui est vu par un milieu n'est pas vu par essence. Or, Dieu, dans la Patrie, est vu par un milieu, qui est la lumière de gloire ; comme on le voit dans le psaume (XXXV, v. 10) : *Dans votre lumière nous verrons la lumière*. Donc Il ne sera pas vu par essence ».

La seizième objection en appelle à ce que « Dieu, dans la Patrie, sera vu *face à face* ; comme il est dit dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XIII (v. 12). Or, l'homme que nous voyons face à face est vu par similitude », c'est-à-dire par l'image qui s'imprime dans notre œil. « Donc Dieu, dans la Patrie, sera vu par similitude. Et, par suite, ce ne sera point par essence ».

A ces objections sont opposés six arguments *sed contra*.

Le premier note que dans cette même première Épître *aux Corinthiens*, ch. XIII (v. 12), il est dit : *Nous voyons maintenant par un miroir en énigme ; mais alors nous verrons face à face*. Or, ce qui est vu face à face est vu par essence » ou selon ce qu'il est en lui-même. « Donc Dieu sera vu par essence dans la Patrie quand les saints le verront ».

Le deuxième argument est un texte de « la première épître de saint Jean, ch. III (v. 2) : *Quand Il nous sera apparu, nous serons semblables à Lui, et nous Le verrons comme Il est*. Donc nous verrons Dieu par essence ».

Le troisième argument en appelle à ce que « dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XV, sur cette parole (v. 24), *Quand Il aura remis à Dieu son Père, le Royaume*, la Glose dit : *Là où*, c'est-à-dire dans la Patrie, *l'essence du Père et du Fils et de l'Esprit-Saint sera vue, chose qui ne sera accordée qu'aux cœurs purs et qui sera la souveraine béatitude*. Donc les bienheureux verront Dieu par essence ».

Le quatrième argument se réfère à ce qu' « en saint Jean, ch. XIV (v. 21), il est dit : *Si quelqu'un m'aime, il sera aimé de*

mon Père, et moi je l'aimerai, et je me manifesterai moi-même à lui. Or, ce qui est manifesté est vu dans son essence. Donc Dieu, dans la Patrie, sera vu par les saints dans son essence ».

Le cinquième argument fait remarquer que « à propos de l'*Exode*, ch. XXIII, sur cette parole (v. 20), *L'homme ne pourra pas me voir et vivre*, saint Grégoire (*Morales*, liv. XVII, ch. LIV) réprouve l'opinion de ceux qui disaient que *dans cette région de la béatitude, Dieu peut être vu dans sa clarté, mais non dans sa nature*, parce que *sa clarté n'est pas autre chose que sa nature.* Or, sa nature est son essence. Donc il sera vu par son essence ».

Le sixième argument déclare que « le désir des saints ne peut pas être frustré. Or, c'est un désir commun aux saints de voir Dieu par essence ; comme on le voit dans l'*Exode*, ch. XXXIII (v. 18) : *Montre-moi ta gloire*; et dans le psaume (LXXIX, v. 20) : *Montre-nous ta face et nous serons sauvés*; et en saint Jean, ch. XIV (v. 8) : *Montre-nous le Père, et cela nous suffit.* Donc les saints verront Dieu par essence ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme, selon la foi, nous tenons que la fin dernière de la vie humaine est la vision de Dieu : de même, les philosophes affirmèrent que la dernière félicité de l'homme était l'intelligence des substances séparées de la matière dans leur être.

Il suit de là qu'au sujet de cette question, la même difficulté et la même diversité se trouve chez les philosophes et chez les théologiens.

Certains philosophes, en effet, ont dit que notre entendement réceptif ne peut jamais parvenir à entendre les substances séparées : tel Alpharabic, à la fin de son *Éthique*; bien qu'il ait dit le contraire dans le livre *De l'intelligence*, comme le rapporte Averroès au livre III *De l'âme* (comm. XXXVI).

Et, semblablement, certains théologiens ont affirmé que l'intelligence humaine ne peut jamais parvenir à voir Dieu par essence.

Les uns et les autres sont mus à cela par la distance qui se trouve entre notre intelligence et l'essence divine ou les autres substances séparées » que sont les purs esprits. « C'est qu'en

effet, *l'intelligence en acte* étant, d'une certaine manière, une même chose avec *l'intelligible en acte* (Aristote, *De l'âme*, liv. III, ch. VIII, n. 1, 2; de S. Th., leç. 13), il semble difficile que l'intelligence créée devienne d'une certaine manière l'essence incréée. Aussi bien, saint Jean Chrysostome dit : *Comment le créé verra-t-il l'incréé?* Et la difficulté est plus grande encore pour ceux qui disent que l'entendement réceptif ou intellect possible s'engendre et se corrompt, étant une vertu dépendante du corps, difficulté qui existe non seulement par rapport à la vision divine, mais par rapport à la vision de n'importe quelles substances séparées.

Mais », poursuit saint Thomas, « cette position ne peut pas tenir. — Premièrement, parce qu'elle répugne à l'autorité de l'Écriture canonique : comme saint Augustin le dit, au livre de *la Vision de Dieu* (Ép. CXLVII, ch. V). — Secondement, parce que l'acte de l'intelligence étant par excellence l'opération propre de l'homme, il faut que sa béatitude lui soit assignée selon cette opération arrivée à sa perfection. D'autre part, la perfection de celui qui entend, considéré comme tel, consiste dans l'intelligible. Si donc l'intelligence de l'homme, dans son opération la plus parfaite, ne parvient pas à voir l'essence divine, mais quelque autre chose, il faudra dire que l'objet constituant la béatitude de l'homme sera autre chose que Dieu. Et parce que la perfection dernière de tout être consiste dans l'union à son principe, il s'ensuit que quelque autre chose que Dieu sera le principe effectif de l'homme. Chose qui est absurde selon nous. Et, pareillement, c'est chose absurde chez les philosophes qui affirment que nos âmes émanent de substances séparées, de telle sorte qu'à la fin nous devons pouvoir les entendre. Il suit de là qu'il faut admettre, selon nous, que notre intelligence parvienne un jour à voir l'essence divine; et, selon les philosophes, qu'elle parvienne à voir l'essence des substances séparées.

Comment cela pourra se faire, il nous reste à le rechercher.

Quelques-uns ont dit, comme Alpharabic et Avempare (cf. Averroès, *De l'âme*, III, Sent. XXVVI), que par cela même que notre intelligence entend une chose intelligible quelconque,

elle parvient à voir l'essence de la substance séparée. Et, pour le montrer, ils ont deux procédés.

Le premier déclare que comme la nature de l'espèce ne se diversifie dans les divers individus si ce n'est selon qu'elle est jointe aux principes individuels, de même la forme entendue de l'*homme* ne se diversifie chez moi et chez toi si ce n'est selon qu'elle est jointe aux formes de l'imagination. Et voilà pourquoi, lorsque l'intelligence sépare la forme entendue des formes de l'imagination, alors demeure la quiddité » ou l'essence « entendue, laquelle est une et la même chez tous ceux qui entendent. Et c'est là la quiddité de la substance séparée. Aussi bien, quand notre intelligence parvient à la suprême abstraction de la quiddité intelligible de n'importe quelle chose, il entend par là la quiddité de la substance séparée qui lui est semblable.

Le second procédé part de ce que notre intelligence est apte par sa nature à abstraire la quiddité de toutes les choses qui ont une quiddité » ou une essence. « Si donc la quiddité qu'elle abstrait de ce particulier qui a une quiddité, est une quiddité qui n'a pas de quiddité, en l'entendant notre intelligence entendra la quiddité de la substance séparée qui est de telle disposition, attendu que les substances séparées sont des quiddités subsistantes qui n'ont pas de quiddité car *la quiddité de l'être simple est cet être simple lui-même*, comme le dit Avicenne (*Métaphysiques*, tr. V, ch. v). Que si la quiddité abstraite de ce particulier sensible est une quiddité qui a une quiddité, donc notre intelligence est apte à l'abstraire. Et, par suite, comme il n'est pas possible de continuer à l'infini, il faudra arriver à une quiddité n'ayant pas de quiddité, par laquelle est entendue la quiddité séparée.

Ce mode » d'expliquer comment, au dire des deux philosophes arabes Alpharabie et Avempace, l'homme pourrait arriver à connaître dans leur essence les substances séparées que sont les purs esprits, « ne semble pas », déclare saint Thomas, « être suffisant.

Premièrement, parce que la quiddité de la substance matérielle qu'abstrait l'intelligence, n'est pas de même nature que

les quiddités des substances séparées. Et donc par cela que notre intelligence abstrait les quiddités des choses matérielles et les connaît, il ne s'ensuit pas qu'elle connaisse la quiddité de la substance séparée; et surtout l'essence divine qui est au plus haut point d'une autre nature que toute quiddité créée.

Secondement, parce que, même si les substances séparées étaient de même nature » que ces quiddités abstraites des choses matérielles, « cependant la connaissance de la quiddité de la chose composée ne ferait pas que fût connue la quiddité de la substance séparée, si ce n'est selon le genre le plus éloigné, qui est la substance. Or, cette connaissance est imparfaite à moins que l'on ne vienne à ce qui appartient en propre à la chose. Celui qui, en effet, ne connaît l'homme qu'en tant qu'il est animal, ne le connaît que d'une certaine manière et en puissance; et il le connaît bien moins encore s'il ne connaît que la nature de substance en lui. Par conséquent, connaître ainsi Dieu ou les autres substances séparées n'est pas voir l'essence divine ou la quiddité de la substance séparée ; mais c'est les connaître par l'effet et comme *dans un miroir* (cf. première Épître *aux Corinthiens*, ch. XIII, v. 12).

Et c'est pourquoi un autre mode de connaître les substances séparées est posé par Avicenne dans sa *Métaphysique* (tr. III, ch. VIII); savoir que les substances séparées sont connues de nous par les intentions de leurs quiddités qui en sont des sortes de similitudes, non abstraites d'elles, car elles-mêmes sont immatérielles, mais imprimées par elles dans nos âmes.

Mais ce mode, non plus, ne semble pas nous suffire pour la vision divine que nous cherchons. Il est certain, en effet, que *tout ce qui est reçu en un autre est en lui selon le mode de réception de cet autre* (*Des Causes*, prop. XII). Par conséquent, la similitude de l'essence divine imprimée par elle dans notre intelligence, y sera selon le mode de notre intelligence. Et le mode de notre intelligence est en défaut par rapport à la réception parfaite de la similitude divine. Ce défaut de la parfaite similitude peut se produire d'autant de manières qu'on trouve des modes de dissimilitude. D'une manière, la similitude est en défaut quand la forme est participée selon la même

raison d'espèce, mais non selon le même mode de perfection : tel le défaut de similitude en celui qui a peu de blancheur par rapport à celui qui en a beaucoup. D'une autre manière, le défaut est encore plus grand, quand on ne parvient pas à la même raison d'espèce, mais seulement à la même raison de genre : comme la similitude de celui qui a la couleur de citron par rapport à celui qui a la couleur blanche. D'une autre manière, le défaut est encore plus grand, quand on parvient à la même raison de genre, mais seulement par analogie : comme est la similitude de la blancheur à l'homme en ce que l'une et l'autre sont quelque chose qui existe.

C'est de cette manière qu'est en défaut toute similitude qui est reçue dans la créature, par rapport à l'essence divine.

Or, pour que la vue connaisse la blancheur, il faut que dans la vue soit reçue la similitude de la blancheur selon la raison de son espèce, bien que ce ne soit pas selon le même mode d'être, car la forme a un autre mode d'être dans le sens et dans la chose hors de l'âme. Si, en effet, se produisait dans l'œil, la forme de la couleur du citron, on ne dirait pas que l'œil voit la blancheur. Et, pareillement, pour que l'intelligence entende une quiddité, il faut que se produise en elle une similitude de même nature selon l'espèce; bien que peut-être ce ne soit pas de part et d'autre le même mode d'être. C'est qu'en effet, la forme qui existe dans l'intelligence ou dans le sens est principe de connaissance non selon le mode d'être qu'elle a ici et là, mais selon la raison » ou la nature et l'espèce « dans laquelle elle communique avec la chose extérieure. Par où l'on voit qu'aucune similitude reçue dans l'intelligence créée ne peut faire que Dieu soit entendu ou connu de telle sorte que son essence soit vue immédiatement. Et, aussi bien, quelques-uns, admettant que l'essence divine est vue de cette manière, ont dit que l'essence elle-même ne sera pas vue, mais un certain éclat, comme son rayonnement.

Et donc ce mode-là, non plus, ne suffit pas à la vision divine que nous cherchons.

Et c'est pourquoi, il faut prendre un autre mode que même certains philosophes ont affirmé; savoir : Alexandre; et Aver-

roès, au livre III *De l'âme* (comm. XXXVI). Comme en toute connaissance est nécessaire une certaine forme par laquelle est connue ou vue la chose, cette forme par laquelle est perfectionnée l'intelligence à l'effet de voir les substances séparées, n'est pas la quiddité que l'intelligence abstrait des choses composées, ainsi que le disait la première opinion, ni une certaine impression laissée par la substance séparée dans notre intelligence, comme le disait la seconde opinion, mais c'est la substance séparée elle-même qui est unie à notre intelligence à titre de forme, de telle sorte qu'elle est ce qui est entendu et ce par quoi elle est entendue ».

Saint Thomas, après avoir cité ce sentiment d'Alexandre et d'Averroès, sur lequel il va s'appuyer pour résoudre une des questions les plus hautes et les plus difficiles en même temps que les plus importantes de toute la théologie, ne laisse pas que de suggérer l'idée d'un doute très fondé en ce qui est de l'application de cette doctrine à la connaissance des substances séparées, comme le faisaient ces philosophes. Il va nous dire, en effet, dans l'application qu'il fera de leur doctrine à notre question actuelle, que l'essence divine seule présente en elle les conditions qui la justifient d'une manière certaine.

Aussi bien, le saint Docteur déclare tout de suite, que « quoi qu'il en soit des autres substances séparées, cependant nous devons accepter ce mode dans la vision de Dieu par essence. Là, en effet, de quelque autre forme que serait informée notre intelligence, elle ne pourrait par elle être conduite à l'essence divine.

Ce qui ne doit pas s'entendre comme si l'essence divine devait être la véritable forme de notre intelligence, ou en ce sens que d'elle et de notre intelligence résulterait un seul tout pur et simple » dans l'ordre d'être, « comme il arrive dans les choses physiques ou naturelles, de la forme et de la matière naturelle » : dans ce cas, en effet, l'essence divine s'unirait à notre intelligence dans l'ordre d'être, et ce serait le panthéisme. « Mais » il le faut entendre « en ce sens que la proportion de l'essence divine est à notre intelligence comme la proportion de la matière à la forme. Toutes les fois, en effet, que

deux choses dont l'une est plus parfaite que l'autre sont reçues dans un même sujet, la proportion de l'un des deux à l'autre, c'est-à-dire du plus parfait au moins parfait, est comme la proportion de la forme à la matière : c'est ainsi que la lumière et la couleur sont reçues dans le diaphane, et la lumière est à la couleur ce que la forme est à la matière. Et, de même, lorsque dans l'âme est reçue la lumière intellectuelle et l'essence divine elle-même pour l'habiter, bien que ce ne soit pas de la même manière, l'essence divine sera à l'intelligence ce que la forme est à la matière.

Et que cela suffise pour que l'intelligence par l'essence divine puisse voir l'essence divine elle-même, on peut le montrer comme il suit.

De même, en effet, que de la forme naturelle, par laquelle une chose a l'être, et de la matière, se fait un seul être pur et simple; ainsi, de la forme par laquelle l'intelligence entend et de l'intelligence elle-même se fait un seul tout dans l'acte d'entendre ». Les deux ordres, comme il a été dit, sont totalement différents. Autre, l'ordre d'être; autre, l'ordre d'entendre. Mais, dans les deux, la proportion est la même quant aux principes qui y président. Dans l'ordre d'*être*, de la matière et de la forme résulte un seul tout, qui devient ensuite principe unique de l'agir dans cet ordre. Dans l'ordre de *connaître*, de la faculté et de la forme qui l'actue résulte un seul tout, qui devient principe unique de l'agir dans cet ordre. « Or, dans les choses naturelles, la chose qui subsiste par elle-même ne peut pas être forme d'une matière, si cette chose a la matière qui rentre en elle à titre de partie, pour cette raison que la matière ne peut pas être la forme de quelque chose » : il y aurait contradiction dans les termes, car ce serait dire que la puissance est acte. « Mais si cette chose qui subsiste par elle-même est forme seulement » et nullement matière, « rien n'empêche qu'elle devienne la forme d'une matière et ce par quoi sera l'être du composé; comme on le voit pour l'âme humaine. Et, précisément, dans l'intelligence, il faut considérer l'intelligence elle-même en puissance comme la matière, et l'espèce intelligible comme la forme, et l'intelligence en acte

qui entend sera comme le composé de l'une et de l'autre. Il suit de là que s'il est quelque chose subsistant par soi qui n'ait rien, en elle, en dehors de ce qui est intelligible en elle-même, cette chose pourra être la forme par laquelle se fera l'acte d'entendre. D'autre part, toute chose est intelligible selon ce qu'elle a d'acte », au sens métaphysique de ce mot et pour autant qu'il s'oppose à la puissance, et, par conséquent, « non selon ce qu'elle a de puissance, comme on le voit au livre IX des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 10; Did., liv. VIII, ch. IX, n. 5) : et le signe en est qu'il faut que la forme intelligible soit abstraite de la matière et de toutes les propriétés de la matière. Et c'est pourquoi, l'essence divine étant acte pur, elle pourra être la forme par laquelle l'intelligence entend. Et ce sera, là, la vision béatifique. Et voilà pourquoi le Maître » des *Sentences* « dit (II des *Sentences*, dist. I) que l'union de l'âme et du corps *est un certain exemple* », exemplaire, modèle, « *de l'union bienheureuse par laquelle l'esprit sera uni à Dieu* ».

La belle, la splendide démonstration! Et nous la trouvons, ici, dans cet article magistral emprunté à la première œuvre théologique de saint Thomas. Elle sera supposée partout, dans les autres œuvres du saint Docteur, toutes les fois qu'il touchera à ce point sommet des choses de la foi et de la théologie, mais, non pas même dans la *Somme théologique*, elle ne sera reproduite dans l'intégrité de son exposé. On pourra s'en convaincre en relisant, dans la Première Partie, la question 12, qui se rapporte directement, nous l'avons dit, à la question que nous avons ici, notamment l'*ad 3um* de l'article 2. Mais la doctrine sera la même partout, dans l'absolue rigueur que lui a donnée ici saint Thomas. Partout, le saint Docteur affirmera que la vision de Dieu se fera par l'union immédiate de l'essence divine elle-même à notre intelligence disposée à cette union par la lumière de gloire. Et cette union consistera en ce que l'essence divine deviendra la forme de notre intelligence, non certes une forme dans l'ordre d'être, mais forme dans l'ordre de connaître. Que cette union soit possible, qu'elle soit en souveraine harmonie avec la nature même de l'essence divine, acte pur, saint Thomas l'avait mis dans tout son jour

philosophique et théologique, pour jamais, en ce merveilleux article du Commentaire des *Sentences* que l'auteur du Supplément a eu l'heureuse inspiration de reproduire ici dans la continuation de la *Somme théologique* parvenue à son terme.

L'ad primum déclare que « ce texte de saint Jean » cité par l'objection et expliqué par saint Jean Chrysostome dans un sens que l'objectiou opposait à la possibilité de la vision de Dieu par essence, « peut être exposé d'une triple manière, comme on le voit par saint Augustin, au livre *De la vision de Dieu* (Épître CXLVII, ch. VI). — D'abord, comme excluant la vision corporelle, par laquelle personne n'a vu ni ne verra Dieu dans son essence. — D'une autre manière, comme excluant la vision intellectuelle de Dieu par son essence de la part de ceux qui vivent en ce corps mortel. — Troisièmement, comme excluant la vision de compréhension par l'intelligence créée. Et c'est ainsi que l'entend saint Jean Chrysostome. Aussi bien il ajoute (endroit cité par l'objection) : *l'Évangéliste appelle ici connaissance la considération très certaine et la compréhension qui est celle que le Père a du Fils.* Et c'est là le sens de l'Évangéliste, qui ajoute : *Le Fils unique qui est,* etc., voulant, par la compréhension de cette vision, prouver que le Fils est Dieu ».

L'*ad secundum* dit que « comme Dieu excède ou dépasse tous les êtres qui sont, ayant un être déterminé, par son essence infinie; de même sa connaissance par laquelle Il connaît est au-dessus de toute connaissance. Il suit de là que la proportion de notre connaissance aux êtres créés, est la proportion de la connaissance de Dieu à son essence. Or, à la connaissance, deux choses concourent : le sujet qui connaît et ce par quoi l'objet est connu. La vision par laquelle nous verrons Dieu par essence est la même avec la vision par laquelle Dieu se voit, du côté de ce par quoi Il est vu; parce que comme Il se voit par son essence, ainsi nous-mêmes nous Le verrons. Mais du côté du sujet qui connaît, il y a la différence qui se trouve entre l'intelligence divine et la nôtre. D'autre part, dans l'acte de connaître, ce qui est connu suit la forme par laquelle nous

connaissons, car c'est par la forme de la pierre que nous voyons la pierre; mais l'efficace dans l'acte de connaître suit la vertu du sujet qui connaît, et c'est ainsi que celui qui a une vue plus forte voit avec plus de perspicacité. Il suit de là que dans cette vision » de la Patrie, « nous-mêmes verrons ce que Dieu voit, savoir son essence, mais non pas avec la même efficacité ».

L'*ad tertium* explique que « saint Denys parle, là », dans le texte que citait l'objection, « de la connaissance dont nous connaissons Dieu par une certaine forme créée qui informe notre intelligence à l'effet de Le connaître. Or, comme le dit saint Augustin, Dieu échappe à toute forme de notre intelligence; parce que quelque forme que notre intelligence conçoive, cette forme ne parvient pas à la raison de l'essence divine. Et voilà pourquoi Dieu est impénétrable à notre intelligence; et, par là, nous Le connaissons de la connaissance la plus parfaite sur cette terre, que nous savons qu'Il est au-dessus de tout ce que notre intelligence peut concevoir : et c'est ainsi que nous nous unissons à Lui comme à l'inconnu. — Mais, dans la Patrie, nous Le verrons par la forme qui est son essence; et nous nous unissons à Lui comme au connu ».

L'*ad quartum* rappelle que *Dieu est lumière*, comme il est dit dans la première épître de saint Jean, ch. I (v. 5). Or, la lumière est l'impression de ce qui est lumineux sur ce qui est illuminé. Et parce que l'essence divine a un autre mode que toute similitude d'elle imprimée dans l'intelligence, il s'ensuit que *les ténèbres divines couvrent tout ce qui est lumineux :* en ce sens que l'essence divine appelée par saint Denys du nom de ténèbres en raison de son excès de clarté qui fait qu'elle nous aveugle « demeure non démontrée par l'impression de notre intelligence. D'où il suit qu'*elle est cachée à toute connaissance*. Par conséquent, lorsque n'importe qui de ceux qui voient Dieu conçoit quelque chose dans son esprit, cela n'est point Dieu, mais quelque chose des effets divins ».

L'*ad quintum* répond que « la clarté de Dieu, bien qu'elle excède toute forme qui informe maintenant l'intelligence, n'excède pourtant pas l'essence divine elle-même, qui sera

comme la forme de notre intelligence dans la Patrie. Et c'est pourquoi, bien que maintenant Dieu soit invisible, cependant alors Il sera visible ».

L'*ad sextum* dit que « si du fini à l'infini il ne peut pas y avoir de proportion, parce que l'excès de l'infini au-dessus du fini n'est pas déterminé, il peut cependant y avoir, entre eux, la proportionnalité qui est une similitude de proportions : de même, en effet, que le fini égale un certain fini, de même l'infini égale l'infini. Or, à l'effet qu'une chose soit totalement connue, il faut quelquefois qu'il y ait proportion entre ce qui connaît et ce qui est connu ; parce qu'il faut que la vertu de ce qui connaît égale la cognoscibilité de la chose connue ; et l'égalité est une certaine proportion. Mais quelquefois la cognoscibilité de la chose à connaître dépasse la vertu de ce qui connaît, comme quand nous connaissons Dieu ; ou, inversement, comme quand Dieu connaît les créatures. Et, alors, il n'est pas besoin qu'il y ait proportion entre ce qui connaît et ce qui est connu, mais seulement proportionnalité, de telle sorte que comme ce qui connaît se rapporte à l'acte de connaître, ainsi ce qui est connaissable se rapporte au fait d'être connu. Et cette proportionnalité suffit pour que l'infini soit connu par le fini, et inversement. — On peut dire aussi que la proportion, selon la première acception du mot, signifie le rapport de la quantité à la quantité selon un certain excès déterminé ou une certaine adéquation déterminée ; mais, ultérieurement, il a été transféré à signifier tout rapport d'une chose à une autre, quelles que soient ces choses-là. Et, de cette sorte, nous disons que la matière doit être proportionnée à la forme. De cette sorte, rien n'empêche que notre intelligence, bien qu'elle soit finie, soit dite proportionnée à voir l'essence divine ; mais non cependant à la comprendre, à cause de son immensité ». — On aura remarqué ces observations fort intéressantes de saint Thomas sur les mots *proportion* et *proportionnalité*, qui reviennent si souvent quand on parle d'analogie ; car, au fond, analogie veut dire proportion. Et l'on y voit aussi qu'il serait peut-être bon de ne pas trop raffiner là-dessus, quand une fois on a soigneusement noté les différences que nous a signalées ici saint Thomas, les-

quelles, d'ailleurs, on a pu s'en rendre compte, reviennent à quelque chose de très simple et de très clair.

L'*ad septimum* fait observer qu' « il y a une double similitude et une double distance. — L'une, selon la convenance dans la nature. Et, de la sorte, Dieu est plus distant de l'intelligence créée que l'intelligible créé n'est distant du sens. — L'autre, selon la proportionnalité. Et, de cette sorte, c'est l'inverse : car le sens n'est pas proportionné à connaître quelque chose qui soit immatériel ; tandis que l'intelligence est proportionnée à connaître quoi que ce soit qui est immatériel. Cette similitude », qui est selon la proportionnalité, « est requise pour la connaissance; non la première : car il est manifeste que l'intelligence qui entend la pierre ne lui est pas semblable dans l'être naturel » ou par mode de convenance avec elle dans la nature physique matérielle qui existe dans l'être matériel concret. « Et de même aussi la vue perçoit le miel rouge et le fiel rouge, bien qu'elle ne perçoive pas le miel doux : car la couleur rouge du fiel a plus de rapport avec le miel, en tant qu'il est visible, que la douceur du miel n'en a avec le miel », attendu que la douceur, par elle-même, ne dit aucun rapport au fait d'être visible.

L'*ad octavum* redit que « dans la vision où Dieu sera vu par essence, l'essence divine elle-même sera comme la forme par laquelle l'intelligence entend. Et il n'est pas nécessaire qu'ils soient un selon l'être pur et simple », ce qui conduirait au panthéisme ; « mais seulement qu'ils soient un selon qu'il appartient à l'acte d'entendre ». Notons, ici, une fois de plus, le soin que met saint Thomas à distinguer l'*être* et le *connaître*. Parler d'information de notre intelligence par l'essence divine dans l'ordre d'être pur et simple, serait tomber dans la plus grossière de toutes les erreurs qui est celle du panthéisme. Parler, au contraire, d'information de notre intelligence par l'essence divine dans l'ordre de connaître, c'est affirmer la vérité la plus haute dans l'ordre du plan divin où Dieu se manifeste par la glorification des élus. Et, aussi bien, cette distinction une fois établie, et, dans la suite, toujours supposée, saint Thomas ne devait pas hésiter, quand il traiterait de la

vision de Dieu, à la question 12 de la Première Partie, à formuler cette proposition, sans réserve aucune et dans le sens plein des termes qui la contituent : « *Cum aliquis intellectus creatus videt Deum per essentiam, ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis intellectus ;* quand une intelligence créée voit Dieu par essence, l'essence même de Dieu devient la forme intelligible de l'intelligence ». Ici, le saint Docteur mettait *quasi forma,* pour bien se garder et garder le lecteur de confondre l'information dont il s'agit avec l'information matérielle dans l'ordre de l'être physique. Dans la Première Partie de la *Somme théologique,* il remplace le *quasi* par le mot *intelligibilis*, qui, par lui-même, avertit qu'il s'agit non point d'actuation matérielle et physique mais d'actuation ou d'information dans l'ordre de la connaissance. Mais, dans cet ordre, il prend le mot *forme* en son sens le plus réel, le plus profond, le plus transcendant aussi. Car, tout de suite, devant la sorte d'impossibilité qu'évoque une telle affirmation, de nature, en effet, à donner le vertige, il ajoute, ayant, au préalable, formulé ce principe, que « tout ce qui est élevé à quelque chose qui dépasse sa nature, doit y être disposé par une disposition qui soit au-dessus de sa nature », qu' « à l'intelligence », destinée à voir Dieu par essence, « doit être surajoutée une disposition surnaturelle qui la puisse élever à une telle sublimité : *oportet quod aliqua dispositio supernaturalis ei superaddatur ad hoc quod elevatur ad tantam sublimitatem* ». Cette disposition surnaturelle est la lumière de gloire.

L'*ad nonum* précise qu' « en ce qui nous occupe, nous ne faisons point nôtre la parole d'Avicenne » que citait l'objection ; « et, du reste, sur ce point, même les autres philosophes y contredisent. A moins que peut-être nous ne voulions dire qu'Avicenne l'entend de la connaissance des substances séparées selon qu'elles sont connues par les habitus des sciences spéculatives et les similitudes des autres choses. Et aussi bien il le dit pour montrer que la science n'est pas en nous substance, mais accident. — Et toutefois, l'essence divine, bien qu'elle soit plus distante, selon la propriété de sa nature, de notre intelligence que ne l'est la substance de l'ange, cepen-

dant elle a davantage de la raison d'intelligibilité »; elle est, sans proportion, plus intelligible que la substance angélique : « parce qu'elle est acte pur sans aucun mélange de puissance ». Et voilà, nous l'avons souligné, la raison dernière, la raison souveraine pour laquelle nous affirmons qu'elle peut être forme intelligible de l'intelligence créée dans l'acte de la vision béatifique; « chose qui n'arrive pas pour les autres substances séparées » : aucune d'elles n'est acte pur; elles sont toutes mélangées de puissance; et voilà pourquoi elles ne peuvent pas avoir la raison de forme intelligible par rapport à une autre intelligence. Il faut ajouter d'ailleurs que « cette connaissance par laquelle nous verrons Dieu par son essence, du côté de ce qui sera vu » et de ce par quoi ce sera vu, « ne sera pas dans le genre accident; mais seulement quant à l'acte du sujet de cette vision qui ne sera pas la substance même du sujet qui entend ou de l'objet entendu ».

L'*ad decimum* fait observer que « la substance séparée de la matière s'entend elle-même et entend les autres choses. Et dans l'un et dans l'autre cas peut se vérifier le texte que citait l'objection. — C'est qu'en effet, l'essence elle-même de la substance séparée est par elle-même intelligible en acte, par cela qu'elle est séparée de la matière. Il s'ensuit que lorsque la substance séparée s'entend elle-même, ce qui entend et ce qui est entendu est entièrement la même chose : car la subtance séparée ne s'entend pas elle-même par quelque intention ou image ou idée abstraite d'elle-même, comme quand nous entendons les choses matérielles. Et tel paraît être le sens d'Aristote au livre III *De l'âme*, comme on le voit par le Commentateur » Averroès « au même endroit. — Mais selon que la substance séparée entend les autres choses, ce qui est entendu en acte est une même chose avec ce qui entend en acte, en tant que la forme de ce qui est entendu devient la forme », dans l'ordre de la connaissance, « de l'intelligence en tant que l'intelligence est en acte; non que cela soit l'essence même de l'intelligence : comme le prouve Avicenne, au livre VI *Des choses naturelles* (Part. V, ch. VI), parce que l'essence de l'intelligence demeure une sous deux formes, selon qu'elle entend

successivement deux choses, à la manière dont la matière première demeure une sous diverses formes. Et aussi bien, le Commentateur », Averroès, « au livre III *De l'âme* (texte V), compare l'intellect possible » ou entendement réceptif, « de ce chef, à la matière première. Et ainsi il ne suit en aucune manière que notre intelligence voyant Dieu devienne l'essence divine elle-même, mais que l'essence divine se compare à elle comme sa perfection et sa forme ».

L'*ad undecimum* dit que « ces textes-là et tous autres semblables, doivent s'entendre de la connaissance dont nous connaissons Dieu sur la terre, pour la raison déjà assignée » (au corps de l'article et à l'*ad 3um*).

L'*ad duodecimum* accorde que « l'infini, au sens privatif », ou l'indéfini, « est inconnu, en tant que tel ; parce qu'il se dit par l'éloignement de l'achèvement d'où se tire la connaissance de la chose. Et, aussi bien, cet infini se ramène à la matière soumise à la privation », c'est-à-dire à la matière sans forme ; « comme on le voit au livre III des *Physiques* (ch. VII, n. 6; de S. Th., leç. 12). — Mais l'infini, au sens négatif, se dit par l'éloignement de la matière qui termine : car la forme aussi d'une certaine manière est terminée par la forme. D'où il suit que cet infini est de soi connaissable au plus haut point » : c'est, en effet, par la forme qu'une chose se connaît; et l'infini dont il s'agit n'est que forme, sans aucune matière. « Et c'est de cette manière-là que Dieu est infini ».

L'*ad decimumtertium* répond que « saint Augustin », dans le texte cité par l'objection, « parle de la vision corporelle dont jamais Dieu ne sera vu. Ce qui précède, dans son texte, le montre clairement : *De la manière dont sont vues ces choses sensibles que nous désignons autour de nous, personne jamais n'a vu Dieu, ni ne peut le voir. Il est par nature invisible, comme Il est aussi incorruptible. Mais, de même que selon sa nature Dieu est au plus haut point existant, de même, en soi, Il est au plus haut point intelligible.* Qu'Il ne soit pas toujours entendu par nous, c'est en raison de notre déficience. Par conséquent, qu'Il soit vu un jour, alors qu'auparavant Il ne l'était pas, ce n'est

point parce qu'Il a Lui-même changé, mais parce que nous-mêmes aurons changé ».

L'*ad decimumquartum* déclare que « Dieu, dans la Patrie, sera vu par les saints *comme Il est* (Première épître de S. Jean, ch. III, v. 2), si on l'entend du mode de la chose vue : car Dieu sera vu par les saints avoir le mode qu'Il a. Mais si le mode se réfère à celui qui connaît, Dieu ne sera pas vu comme Il est; parce que la vertu de l'intelligence créée, dans l'acte de voir Dieu, n'égalera pas la vertu de l'essence divine à l'effet d'être vue » : l'acte de la créature reste toujours fini ; et l'essence divine, dans sa lumière, est infinie.

L'*ad decimumquintum* fait observer que « dans la vision corporelle et intellectuelle on trouve un triple milieu. Le premier est le milieu sous lequel la chose est vue. Et c'est ce qui parfait la vue à l'effet de voir en général, sans déterminer la vue à un objet spécial : telle, la lumière corporelle pour l'œil corporel, et la lumière de l'intellect agent pour l'entendement réceptif ou intellect possible. Le second milieu est celui par lequel la chose est vue. C'est la forme visible qui détermine l'une et l'autre vue », corporelle et intellectuelle, « à un objet spécial : ainsi la forme de la pierre pour connaître la pierre. Le troisième milieu est celui dans lequel la chose est vue. C'est ce dont l'aspect amène la vue à une autre chose : c'est ainsi qu'à l'aspect du miroir, elle est conduite aux choses qui s'y trouvent représentées, et en voyant l'image elle est conduite à l'original ; et ainsi, également, l'intelligence, par la connaissance de l'effet, est conduite à la cause, ou inversement ». [On remarquera, au passage, cette explication des trois milieux de connaissance. Nulle part ailleurs, dans la *Somme théologique* elle-même, saint Thomas n'avait été amené à formuler une explication aussi limpide et aussi lumineuse. Il va maintenant appliquer cette doctrine à la question qui nous occupe]. « Dans la vision de la Patrie, le troisième milieu n'existera pas », en ce qui est de la vision béatifique ; « savoir que Dieu soit connu par les espèces ou images des autres choses, comme Il est connu maintenant, en raison de quoi nous disons maintenant Le voir *dans un miroir* (Première Épître *aux Corinthiens*, ch. XIII, v. 12).

Il n'y aura pas, non plus, le deuxième milieu ; parce que l'essence divine sera ce par quoi notre intelligence verra Dieu. Seul existera le premier milieu, qui élèvera notre intelligence à l'effet de pouvoir unir à la substance incréée selon le mode qui a été dit », de façon à être informée par elle dans l'ordre de l'acte de connaître. Mais ce milieu ne fait pas que la connaissance soit dite médiate; parce qu'il ne s'interpose pas entre le sujet qui connaît et la chose connue : il est ce qui donne au sujet connaissant la vertu de connaître ». Ici encore, dans cette application de la doctrine du milieu à la vision béatifique, nous venons d'avoir un exposé que nulle part ailleurs saint Thomas n'avait fait en termes aussi lumineux et aussi limpides.

L'*ad decimumsextum* formule une admirable précision de doctrine, au sujet de la vue immédiate. « Les créatures corporelles ne sont dites être vues d'une façon immédiate, que lorsqu'est uni à la vue ce qui en elle peut lui être uni. D'autre part, elles ne peuvent pas lui être unies par leur essence, en raison de la matérialité » qui est en elles. « Et c'est pourquoi elles sont vues d'une vue immédiate quand leur similitude est unie à l'intelligence. Mais Dieu peut être uni à l'intelligence par son essence », étant, dans sa nature, acte pur. « Il s'ensuit qu'Il ne serait pas vu d'une vue immédiate s'Il n'était uni à l'intelligence par son essence. Et cette vision immédiate est dite *la vision de la face*. — De plus, la similitude de la chose corporelle est reçue dans la vue selon la même raison qui est dans la chose, mais non selon la même mode d'être ; et c'est pourquoi cette similitude conduit à la chose directement. Mais aucune similitude créée ne peut de cette manière conduire notre intelligence à Dieu ; comme on le voit par ce qui a été dit (au corps de l'article). Et c'est pourquoi il n'y a pas similitude dans les deux cas ».

C'est une vérité de foi, une des vérités les plus hautes dans cet ordre de la foi, que les saints, dans la Patrie, voient et verront Dieu face à face. Et cela veut dire que l'intelligence humaine sera élevée, par la lumière de gloire, à cette sublimité

de recevoir en elle, comme forme propre de son acte de vision portant sur Dieu, l'essence divine elle-même. — Mais, après la résurrection, quand les saints auront recouvré leurs corps, verront-ils Dieu aussi de leurs yeux corporels? C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si les saints, après la résurrection, verront Dieu des yeux corporels?

Nous avons ici sept objections. Elles veulent prouver que « les saints, après la résurrection, verront Dieu, des yeux corporels ». — La première dit que « l'œil glorifié est d'une plus grande vertu qu'aucun œil non glorifié. Or, le bienheureux Job vit Dieu de ses yeux; Job, XLII (v. 5) : *Je l'ai entendu de mon oreille; et maintenant mon œil te voit.* Donc, à plus forte raison, l'œil glorifié pourra voir Dieu par essence ». — La deuxième objection est encore un texte du livre de « Job, XIX (v. 26) : *Dans ma chair, je verrai Dieu, mon Sauveur.* Donc il semble que, des yeux corporels, Dieu sera vu dans la Patrie ». — La troisième objection en appelle à « saint Augustin », qui, « dans *la Cité de Dieu*, liv. XXII (ch. XXIX), parlant de la vue des yeux glorifiés, s'exprime ainsi : *La vertu de ces yeux sera transcendante, non à l'effet de voir avec plus d'acuité que ne sont dits voir les serpents ou les aigles, car ces animaux, quelle que soit l'acuité de leur regard, ne peuvent rien voir que les corps; mais de façon à voir les choses incorporelles.* Or, toute puissance qui porte sur les choses incorporelles peut être élevée à voir Dieu. Donc les yeux glorifiés pourront voir Dieu ». — La quatrième objection note que « la différence est la même des choses corporelles aux incorporelles et inversement. Or, l'œil incorporel peut voir les choses corporelles. Donc l'œil corporel peut voir les choses incorporelles. Et ainsi on a la même conclusion que tout à l'heure ». — La cinquième objection est un texte de « saint Grégoire », qui, « au livre V des *Morales* (ch. XXXIV), sur cette parole du

livre de Job, ch. IV (v. 16), *quelqu'un se tint, dont je ne connaissais pas le visage*, etc., s'exprime ainsi : *L'homme, qui, s'il avait voulu garder le précepte, devait être spirituel dans la chair, devint, en péchant, charnel même dans l'esprit. Or, du fait qu'il est devenu charnel dans l'esprit,* comme le dit au même endroit saint Grégoire, *l'homme ne pense qu'aux choses qu'il tire à l'âme par les images des corps.* Donc, aussi, quand il sera spirituel dans la chair, ce qui est promis aux saints après la résurrection, il pourra voir les choses spirituelles même par la chair. Et l'on a la même conclusion que tout à l'heure ». — La sixième objection déclare que « l'homme ne peut être béatifié que par Dieu seul. Or, il sera béatifié non seulement quant à l'âme, mais aussi quant au corps. Donc non seulement par l'intelligence, mais aussi par la chair, il pourra voir Dieu ». — La septième objection fait observer que « comme Dieu est présent par son essence dans l'intelligence, de même aussi Il sera présent dans le sens ; parce qu' *Il sera toutes choses en tous*, ainsi qu'il est dit dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XV (v. 28). Or, Il sera vu par l'intelligence, du fait que son essence lui sera unie. Donc Il pourra aussi être vu par le sens ».

Des cinq arguments *sed contra*, le premier en appelle à ce que « saint Ambroise dit, sur saint Luc (ch. I, v. 11) : *Dieu ne se cherche pas avec les yeux corporels, Il n'est pas saisi par la vue, ni tenu par le toucher.* Donc Dieu ne sera vu par aucun sens corporel ». — Le second argument est un texte de « saint Jérôme », qui, sur Isaïe, ch. VI, v. 1, « dit : *Non seulement la divinité du Père, mais non plus du Fils, ni de l'Esprit-Saint, ne peut être vue des yeux de la chair, mais des yeux de l'esprit, dont il est dit : Bienheureux les cœurs purs* ». — Le troisième argument en appelle encore à une parole « du même saint Jérôme (chez S. Augustin, Ép. CXLVII, ch. XXIII) : *La chose incorporelle n'est point vue des yeux corporels.* Or, Dieu est au plus haut point incorporel. Donc, etc. » — Le quatrième argument cite « saint Augustin, dans le livre *De la vision de Dieu* (Ép. CXLVII, ch. XI) : *Dieu, personne ne le vit jamais : ou, sur cette terre, comme Il est ; ou, dans la vie des anges, comme ces choses visibles*

sont vues de la vision corporelle. Or, la vie des anges désigne la vie bienheureuse dans laquelle vivront les ressuscités. Donc, etc. ». — Le cinquième argument est encore une parole de « saint Augustin (*De la Trinité*, liv. XIV, ch. IV) : *L'homme est dit être fait à l'image de Dieu, selon qu'il peut voir Dieu.* Or, l'homme est à l'image de Dieu selon l'esprit, non selon la chair. Donc c'est par l'esprit, et non par la chair, qu'il verra Dieu ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « une chose est perçue par le sens corporel, d'une double manière : par soi, et par accident », ou occasionnellement. — « Par soi est perçu ce qui par soi peut agir sur le sens corporel. Et cela peut se faire en agissant sur le sens en tant que sens; ou sur ce sens, en tant que ce sens. Ce qui de la seconde manière agit par soi sur le sens, est appelé *sensible propre* : telle, la couleur, par rapport à la vue; et le son, par rapport à l'ouïe. Mais parce que le sens, en tant qu'il est sens, use d'organe corporel, rien ne peut être reçu en lui si ce n'est corporellement, *tout ce qui est reçu en une chose y étant reçu selon le mode de cette chose* (*Des Causes*, prop. XII). Il suit de là que tous les objets sensibles agissent sur le sens, en tant qu'il est sens, selon qu'ils sont doués d'étendue », l'étendue étant la propriété des corps en tant que tels. « C'est pour cela que l'étendue et tout ce qui la suit, comme le mouvement, le repos et le nombre et autres choses de ce genre, sont dits *sensibles communs*, et cependant sensibles par soi. — Par accident, au contraire, est perçu ce qui n'agit pas sur le sens, ni en tant que sens, ni en tant que ce sens, mais se trouve uni à ce qui agit sur le sens : tel, *Socrate*, et le *fils de Diaris*, et l'*ami*, et autres choses de ce genre qui sont connues par soi, d'une manière universelle, par l'intelligence, et, en particulier, par la vertu cogitative dans l'homme, et par l'estimative dans les autres animaux. Ces choses-là sont dites être perçues par le sens extérieur, bien que par accident, lorsque de ce qui est perçu par soi par le sens, la faculté perceptive qui a de connaître cela par soi, le perçoit tout de suite, sans hésitation et sans raisonnement : c'est ainsi que nous voyons que quelqu'un vit, du fait qu'il

parle. Mais quand il n'en est pas ainsi, le sens n'est pas dit le voir, non pas même par accident ». On aura remarqué ce lumineux exposé philosophique, qui rappelle les plus beaux exposés de la *Somme*, sur une des questions les plus importantes dans l'ordre de la connaissance.

Saint Thomas poursuit, faisant l'application de cet exposé à la question actuelle. « Donc, je dis que Dieu ne peut, en aucune manière, être vu de l'œil corporel, ou être perçu par un autre sens, comme objet visible par soi, ni ici, ni dans la Patrie. Si, en effet, on écarte du sens ce qui convient au sens en tant que sens, il ne sera plus le sens; et, semblablement, si on écarte de la vue ce qui est de la vue en tant que telle, elle ne sera plus la vue. Puis donc que le sens, en tant que sens, perçoit l'étendue, et que la vue, en tant que tel sens, perçoit la couleur, il est impossible que la vue reçoive quelque chose qui n'est ni couleur ni étendue, à moins que le sens ne se prenne d'une façon équivoque. Et parce que la vue et le sens seront, dans le corps glorieux, de même espèce que maintenant, il ne se pourra pas qu'il voie l'essence divine comme chose visible par soi.

Mais il la verra comme étant visible par accident : alors que, d'un côté, la vue corporelle apercevra une si grande gloire de Dieu dans les corps, et, spécialement, dans les corps glorieux, et, surtout, dans le corps du Christ; et que, de l'autre, l'intelligence verra Dieu si clairement, que dans les choses corporelles qui seront vues, Dieu sera perçu comme dans la parole est perçue la vie. C'est qu'en effet, bien que, dans cet état de la résurrection glorieuse, notre intelligence ne voie pas Dieu à l'aide des créatures », comme maintenant, car elle Le verra par son essence, « cependant, elle Le verra dans les choses corporelles vues. Et ce mode dont il sera possible que Dieu soit vu corporellement, saint Augustin l'affirme à la fin de la *Cité de Dieu* (livre XXII, ch. xxix), comme il apparaît à celui qui prend garde à ses paroles. Voici, en effet, comment il s'exprime : *Il est grandement croyable que nous verrons les corps de ce monde, dans le ciel nouveau et la terre nouvelle, de telle sorte que nous verrons de la vue la plus claire Dieu présent partout et gouvernant*

l'univers corporel : non comme maintenant où, par l'intelligence, nous atteignons, par les choses visibles, Dieu que nous ne voyons pas; mais comme, en voyant les hommes, nous ne les croyons pas vivre, nous les voyons vivre ».

L'*ad primum* fait observer que « cette parole de Job », que citait l'objection, « s'entend de l'œil spirituel, dont l'Apôtre dit, *aux Éphésiens*, ch. I (v. 18) : *Ayez les yeux de votre cœur illuminés* ».

L'*ad secundum* explique l'autre texte de Job, reproduit tel que le donne la *Vulgate*, et dit que « ce texte ne s'entend pas en ce sens que par les yeux de la chair nous devions voir Dieu ; mais en ce sens, qu'existant dans la chair nous verrons Dieu ».

L'*ad tertium* répond que saint Augustin, dans ces paroles », que citait l'objection, « parle en s'enquérant et sous condition. On le voit par ce qu'il avait dit auparavant : *Ils seront donc d'une tout autre puissance, si par eux est vue cette nature incorporelle;* et, après il ajoute : *La vertu de ces yeux*, etc. Mais, à la fin, il se prononce déterminément, comme il a été dit » dans le corps de l'article.

L'*ad quartum* rappelle que « toute connaissance se fait par une certaine abstraction de la matière. Et c'est pourquoi, plus la forme corporelle est abstraite de la matière, plus elle devient principe de connaissance. De là vient que la forme qui existe dans la matière n'est, en aucune manière, principe de connaissance; dans le sens, elle l'est d'une certaine manière, en tant qu'elle est séparée de la matière; et, dans notre intelligence, encore mieux. Voilà pourquoi l'œil spirituel, qui n'a pas d'empêchement du côté de la connaissance, peut voir la chose corporelle. Mais il ne s'ensuit pas que l'œil corporel en qui la vertu de connaître est en défaut, selon qu'elle participe de la matière, puisse connaître les choses parfaitement connaissables que sont les choses incorporelles ».

L'*ad quintum* dit que « si l'esprit devenu charnel ne peut penser qu'aux choses venues des sens, c'est toutefois d'une manière immatérielle qu'il y pense. Et, semblablement, il faut que la vue saisisse d'une manière corporelle tout ce qu'elle

saisit. D'où il suit qu'elle ne peut pas connaître les choses qui ne peuvent pas être saisies corporellement ».

L'*ad sextum* fait observer que « la béatitude est la perfection de l'homme en tant qu'il est homme. Et parce que l'homme n'a point d'être » spécifiquement et proprement « homme en raison du corps, mais plutôt en raison de l'âme, et que le corps est de l'essence de l'homme en tant qu'il est perfectionné par l'âme : à cause de cela, la béatitude de l'homme ne consiste principalement que dans l'acte de l'âme, d'où elle dérive au corps par un certain rejaillissement, comme on le voit par ce qui a été dit (q. 85, art. 1). — Toutefois, une certaine béatitude de notre corps existera en tant que nos sens corporels verront Dieu dans les créatures sensibles et surtout dans le corps du Christ ». Nous devons noter soigneusement cette part de béatitude, propre au corps des bienheureux, qui consistera à jouir de Dieu selon qu'Il resplendira dans les créatures corporelles et, à un titre exceptionnel, dans les corps glorifiés des élus, surtout dans le corps de la Bienheureuse Vierge Marie, et, au degré le plus souverain, dans le corps du Christ. En même temps que la vision béatifique, propre à l'âme spirituelle, cette vue de Dieu dans ses créatures corporelles, dont les saints jouiront par les sens de leur corps, formera la béatitude complète des élus.

L'*ad septimum* précise à nouveau que « l'intelligence est apte à percevoir les choses spirituelles ; ce que n'a pas la vue corporelle. Et c'est pourquoi l'intelligence pourra voir l'essence divine ; mais non l'œil corporel ».

Les yeux du corps n'auront aucune part directe à la vision de l'essence divine. Seule, l'intelligence, élevée à cette sublimité par la lumière de gloire, pourra être admise à voir Dieu face à face. Le corps, cependant, aura une double part à cette vision béatifique : l'une, indirecte, qui consistera dans le rejaillissement, sur lui, de la béatitude de l'âme ; l'autre, qui lui appartiendra en propre et qui lui permettra de voir d'une façon quasi-directe, dans les choses corporelles, l'éclat de la majesté divine se reflétant en elles. — Un dernier point est exa-

miné ici, au sujet de la vision de la divine essence qui fera le bonheur des saints pendant l'éternité après le jour du Jugement. Et c'est de savoir si les saints, qui voient Dieu par essence, voient tout ce que Dieu voit en Lui-même. Tel est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si les saints qui voient Dieu par essence, voient tout ce que Dieu voit en Lui-même?

Nous avons ici douze objections. Elles veulent prouver que « les saints qui voient Dieu par essence, voient tout ce que Dieu voit en Lui-même ».

La première fait observer que « comme le dit saint Isidore, au livre *Du souverain Bien* (ou *Sentences*, liv. I, ch. x), *les anges dans le Verbe de Dieu savent toutes choses avant qu'elles soient*. Or, les saints *seront égaux aux anges :* comme on le voit par saint Matthieu, ch. XXII (v. 30; S. Marc, ch. XII, v. 25; S. Luc, ch. XXII, v. 36). Donc les saints aussi, en voyant Dieu, verront toutes choses ».

La deuxième objection en appelle à « saint Grégoire », qui, « au livre IV des *Dialogues* (ch. XXXIII), dit : *Là, tous verront Dieu dans une commune clarté. Que pourrait-il y avoir qu'ils ignorent, alors qu'ils verront Celui qui sait tout?* Et il parle des bienheureux qui voient Dieu par essence. Donc celui qui voit Dieu par essence, connaît toutes choses ».

La troisième objection rappelle que « comme il est dit, au livre III *De l'âme* (ch. IX, n. 5; de S. Th., leç. 7), *l'intelligence, quand elle entend les choses les plus hautes, peut davantage entendre les plus petites*. Or, l'objet intelligible le plus élevé est Dieu. Donc il augmente au plus haut point la vertu de l'intelligence dans son acte. Et, par suite, celui qui Le voit voit toutes choses ».

La quatrième objection dit que « l'intelligence n'est empêchée d'entendre une chose si ce n'est en tant que cette chose la dépasse. Or, aucune créature n'est au-dessus de l'in-

telligence qui voit Dieu; parce que, comme le dit saint Grégoire, au livre II des *Dialogues* (ch. xxxv) *pour l'âme qui voit le Créateur, toute créature est peu de chose*. Donc ceux qui verront Dieu par essence, connaîtront toutes choses ».

La cinquième objection déclare que « toute puissance passive qui n'est pas réduite à l'acte, est imparfaite. Or, dans l'intellect possible » ou entendement réceptif « de l'âme humaine, est la puissance quasi passive de connaître toutes choses; parce que l'intellect possible est *ce par quoi l'âme peut être faite ou devenir toutes choses*, comme il est dit au livre III *De l'âme* (ch. v, n. 1; de S. Th., leç. 10). Si donc, dans cette béatitude, l'intelligence n'entendait pas toutes choses, elle demeurerait imparfaite. Ce qui est absurde ».

La sixième objection arguë de ce que « quiconque voit un miroir, voit les choses qui s'y reflètent. Or, dans le Verbe de Dieu, toutes choses se reflètent comme dans un miroir; parce qu'Il est la raison et la similitude de toutes choses. Donc les saints, qui voient le Verbe par essence, voient toutes les choses créées ».

La septième objection précise que « comme il est dit dans les *Proverbes*, ch. x (v. 24), *leur désir sera accordé aux justes*. Or, les saints désirent savoir toutes choses; car *tous les hommes désirent naturellement connaître* (Aristote, *Métaphysiques*, liv. I, ch. 1; de S. Th., leç. 1) : et la nature n'est pas détruite par la gloire. Donc Dieu leur donnera de connaître toutes choses ».

La huitième objection note que « l'ignorance est une certaine pénalité de la vie présente. Or, toute pénalité sera, par la gloire, enlevée aux saints. Donc l'ignorance le sera aussi. Et, par conséquent, ils connaîtront toutes choses ».

La neuvième objection rappelle que « la béatitude des saints est dans l'âme avant d'être dans le corps. Or, les corps des saints seront formés dans la gloire à l'image du corps du Christ; comme on le voit *aux Philippiens*, ch. III (v. 21). Donc, aussi, les âmes seront perfectionnées à la ressemblance de l'âme du Christ. Et puisque l'âme du Christ, dans le Verbe, voit toutes choses, toutes les âmes des saints aussi verront toutes choses dans le Verbe ».

La dixième objection fait remarquer que « comme le sens, l'intelligence aussi connaît tout ce dont la similitude l'informe. Or, l'essence divine indique chaque chose d'une façon plus expresse qu'aucune autre similitude de cette chose. Par conséquent, l'essence divine, dans cette vision béatifique, étant comme la forme de notre intelligence (art. 1), il semble que les saints qui voient Dieu, voient toutes choses ».

La onzième objection en appelle à ce que « le Commentateur » Averroès « dit, au livre III *De l'âme* (texte XXXVI), que si l'intellect agent était la forme de l'intellect possible, nous entendrions toutes choses. Or, l'essence divine représente toutes choses plus clairement que ne le fait l'intellect agent. Donc l'intelligence qui voit Dieu par essence, connaît toutes choses ».

La douzième objection fait observer que « maintenant, les anges inférieurs sont illuminés par les supérieurs, parce qu'ils ne connaissent pas toutes choses. Or, après le jour du Jugement, un ange n'illuminera pas un autre ange; car alors, *toute prélature ou supériorité cessera*, comme dit la Glose, sur la première Épître *aux Corinthiens*, ch. xv (v. 24). Donc les anges inférieurs sauront toutes choses. Et, par la même raison, tous les autres saints qui verront Dieu par essence ».

Des trois arguments *sed contra*, le premier cite l'autorité de « saint Denys », qui, « au chapitre vi de la *Hiérarchie céleste*, dit que les anges supérieurs purifient les anges inférieurs de leur *nescience*. Or, les anges inférieurs voient l'essence divine. Donc l'ange voyant l'essence divine peut ne pas savoir certaines choses. D'autre part, l'âme ne verra pas Dieu plus parfaitement que l'ange ne le voit. Donc il n'est pas nécessaire que les âmes qui voient Dieu, voient toutes choses ».

Le deuxième argument déclare que « seul, le Christ a *l'Esprit non déterminé à une mesure*, comme il est dit en saint Jean, ch. III (v. 34). Or, au Christ, selon qu'Il a l'Esprit non déterminé à une certaine mesure, il convient de connaître toutes choses dans le Verbe; et, aussi bien, il est dit, au même endroit (v. 35), que *le Père a tout remis en ses mains*. Donc il ne convient à personne de connaître toutes choses dans le Verbe, si ce n'est au Christ ».

Le troisième argument dit que « plus un principe est connu parfaitement, plus sont nombreux les effets qui sont connus par lui. Or, quelques-uns de ceux qui verront Dieu par essence, connaîtront plus parfaitement que les autres Dieu qui est le principe de toutes choses. Donc quelques-uns connaîtront plus de choses que d'autres. Et, par suite, tous ne sauront pas toutes choses ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « Dieu, voyant son essence, voit toutes les choses qui sont, ou seront ou ont été ; et Il est dit connaître ces choses de la *connaissance de vision* (cf. Première Partie, q. 14, art. 9) : parce que, à la similitude de la vision corporelle, Il voit ces choses comme présentes. Il connaît, de plus, en voyant son essence, toutes les choses qu'Il peut faire, bien qu'Il ne les ait jamais faites, ni qu'Il doive les faire jamais; sans quoi Il ne connaîtrait point parfaitement sa puissance : car une puissance ne peut pas être connue, à moins qu'on ne sache les objets de cette puissance » ou ce à quoi cette puissance s'étend. « Ces choses-là, Il est dit les connaître de la connaissance de simple intelligence (cf. *Ibid.*).

Or, il est impossible qu'une intelligence créée connaisse, en voyant l'essence divine, toutes les choses que Dieu peut faire. C'est qu'en effet, plus un principe est connu parfaitement, plus sont connues de choses en lui : ainsi, dans un principe de démonstration, celui qui est d'un esprit plus perspicace voit plus de conclusions que celui qui est d'un esprit plus lent. Puis donc que la grandeur de la puissance divine se considère selon les choses qu'elle peut faire, si une intelligence voyait dans l'essence divine tout ce que Dieu peut faire, cette intelligence aurait dans l'ordre d'entendre le même degré de perfection que la puissance divine dans l'ordre de la production des effets; et, par suite, elle embrasserait ou comprendrait l'essence divine. Chose qui est impossible à toute intelligence créée », même à l'intelligence humaine du Christ.

« Pour les choses que Dieu sait de la connaissance de vision, il est une intelligence créée qui les connaît toutes dans le Verbe; savoir l'âme du Christ. Mais, au sujet des autres qui voient l'essence divine, il y a une double opinion.

Quelques-uns disent que tous ceux qui voient Dieu par essence, voient toutes les choses que Dieu voit de la science de vision. — Mais ceci répugne aux paroles des saints, qui disent que les anges ignorent certaines choses, alors que cependant il est certain, selon la foi, que tous voient Dieu par essence.

Et c'est pourquoi d'autres disent que les autres, en dehors du Christ, bien qu'ils voient Dieu par essence, ne voient pas cependant toutes les choses que Dieu voit, parce qu'ils n'ont pas la compréhension de l'essence divine. Il n'est pas nécessaire, en effet, que celui qui sait la cause sache tous les effets de cette cause, à moins qu'il n'ait la compréhension de la cause. Chose qui n'appartient pas à l'intelligence créée », quand il s'agit de la première cause qui est Dieu. « Par conséquent, chacun de ceux qui voient Dieu par essence, verra d'autant plus de choses dans cette essence, qu'il la verra elle-même plus clairement. Et de là vient que, de ces choses, l'un peut instruire l'autre. C'est pour cela que la science des anges et des âmes saintes peut augmenter jusqu'au jour du Jugement; comme les autres choses qui appartiennent à la récompense accidentelle. Après le Jugement, cette science ne grandira plus; parce que l'état dernier de toutes choses sera alors fixé. Et dans cet état, il sera possible que tous connaissent toutes les choses que Dieu connaît de la science de vision ».

L'*ad primum* déclare que « ce que dit saint Isidore, *que les anges savent, dans le Verbe, toutes choses avant qu'elles soient*, ne peut pas se rapporter aux choses que Dieu sait de la science de simple intelligence, car ces choses-là ne seront jamais. Il faut le rapporter à ces choses-là seulement que Dieu sait de la science de vision. Et de ces choses-là aussi saint Isidore dit que non pas tous les anges les connaissent toutes, mais peut-être quelques-uns. Et ceux-là aussi qui les connaissent, ne connaissent point parfaitement toutes choses. Dans une même chose, en effet, il y a à considérer beaucoup de raisons intelligibles, comme sont ses propriétés diverses, et ses rapports aux autres choses. Et il est possible que la même chose étant connue de deux esprits en commun, l'un perçoive plus de raisons que l'autre, et que l'un reçoive de l'autre ces raisons.

Aussi bien saint Denys dit, au livre IV des *Noms divins* (de S. Th., leç. 1), que les anges inférieurs sont enseignés par les supérieurs au sujet des raisons des choses à connaître (cf. Première Partie, q. 106, art. 1, *ad 1um*). Et c'est pourquoi, même pour les anges qui conaissent toutes les créatures, il n'est pas nécessaire qu'ils perçoivent tout ce qui peut être perçu à leur sujet ».

L'*ad secundum* explique que « par ce mot de saint Grégoire il est montré que dans cette vision béatifique se trouve ce qui suffit à voir toutes choses, du côté de l'essence divine qui est le milieu par lequel Dieu est vu et par laquelle Dieu voit toutes choses. Mais que toutes choses ne soient pas vues, la cause en est dans la déficience de l'intelligence créée qui n'a point la compréhension de l'essence divine ».

L'*ad tertium* précise que « l'intelligence créée ne voit pas l'essence divine selon le mode de l'esence elle-même, mais selon son mode propre, qui est fini. Il ne s'ensuit donc pas que son efficacité dans l'acte de connaître par la vision dont il s'agit s'étende à l'infini de manière à connaître toutes choses ».

L'*ad quartum* fait observer que « le défaut de connaissance ne procède pas seulement de l'excès de la chose à connaître comparée à l'intelligence, mais aussi de ce que n'est pas uni à l'intelligence ce qui est la raison de connaître la chose : c'est ainsi que parfois l'œil ne voit pas la pierre, du fait que l'espèce ou l'image de la pierre ne lui est pas unie. Or, bien que soit unie à l'intelligence de celui qui voit Dieu l'essence divine, qui est la raison de toutes choses, toutefois elle ne lui est pas unie en tant qu'elle est la raison de toutes choses, mais selon qu'elle est la raison de quelques-unes, et de choses d'autant plus nombreuses que chacun verra plus pleinement l'essence divine ».

L'*ad quintum* dit que « quand la puissance passive peut être perfectionnée par plusieurs perfections ordonnées entre elles, si elle est perfectionnée par la perfection dernière, on ne dira pas qu'elle soit imparfaite, même s'il lui manquait certaines dispositions antérieures ». On peut donner comme exemple les diverses parties du sacrement de l'Ordre. Elles sont au nombre de sept,

depuis le degré infime qui est celui de portier, jusqu'au degré suprême qui est celui du sacerdoce. Bien que régulièrement les sept ordres successifs doivent être reçus par le même sujet, toutefois, si un sujet était ordonné immédiatement prêtre, il aurait toute la perfection des ordres inférieurs, même sans les avoir reçus distinctemement. Or, toute connaissance par laquelle l'intelligence créée est perfectionnée est ordonnée comme à sa fin à la connaissance de Dieu. Il suit de là que celui qui voit Dieu par essence, même s'il ne connaissait pas autre chose, aurait son intelligence parfaite. Ni elle n'est plus parfaite par cela qu'avec Dieu elle connaît quelque autre chose, si ce n'est en tant qu'elle Le voit Lui-même plus pleinement. C'est ce qui a fait dire à saint Augustin, au livre V de ses *Confessions* (ch. IV) : *Malheureux l'homme qui sait toutes choses*, c'est-à-dire, les créatures, *et qui ne vous sait pas. Heureux celui qui vous sait, même s'il ne sait pas ces autres choses. Et celui qui vous sait et qui les sait, n'est pas plus heureux à cause d'elles, mais à cause de vous seul il est heureux* ».

L'*ad sextum* fait remarquer que « ce miroir » qu'est le Verbe de Dieu, est volontaire ; et, comme Il se montrera à qui Il veut, de même Il montrera en soi ce qu'Il veut. Et il n'y a point parité avec le miroir matériel qui n'a pas en son pouvoir d'être vu ou de ne pas être vu. — On peut dire aussi que dans le miroir matériel, soit les choses, soit le miroir sont vus sous leur forme propre, bien que le miroir soit vu par la forme qui lui vient de la chose, et la chose, par exemple, la pierre, par sa propre forme résultant en une autre chose; et c'est pourquoi ce qui fait que l'un est connu fait que l'autre l'est aussi. Mais dans le miroir incréé, ce qu'on y voit est vu par la forme du miroir lui-même, comme l'effet est vu par la similitude de la cause ; et non inversement. Et c'est pourquoi il n'est pas nécessaire que quiconque voit le miroir éternel, voie toutes les choses qui résultent dans le miroir. Il n'y a de nécessité, en effet, pour celui qui voit la cause, à voir tous les effets de cette cause, que s'il a la compréhension de la cause ».

L'*ad septimum* déclare que « le désir des saints, qui leur fait désirer de savoir toutes choses, sera rempli du fait seul qu'ils ver-

ront Dieu ; comme leur désir qui les fait désirer d'avoir tous les biens, sera comblé en cela qu'ils auront Dieu. De même, en effet, que Dieu, par cela qu'Il a la bonté parfaite, suffit à la partie affective, et, quand on L'a, on a, en quelque manière, tous les biens; de même, sa vue suffit à l'intelligence; saint Jean, ch. XIV (v. 8) : *Seigneur, montrez-nous le Père ; et Il nous suffit* ».

L'*ad octavum* répond que « l'ignorance, prise au sens propre, désigne une privation ; et, pour autant, elle est une peine. Ainsi entendue, en effet, l'ignorance consiste à ne pas savoir des choses qui doivent être sues ou qu'il est nécessaire de savoir. Or, il n'est rien de ces choses que les saints ne sachent pas dans la Patrie. D'autres fois, l'ignorance est prise en général pour toute nescience », ou pour le simple fait de ne pas savoir quelque chose, même s'il ne s'agit pas de choses qu'on soit tenu de savoir. « Et, ainsi, les anges et les saints dans la Patrie ignoreront certaines choses. C'est pour cela que saint Denys dit que les anges sont purifiés de la nescience. Ainsi entendue, l'ignorance n'est pas une pénalité, mais une certaine déficience. Et il n'est pas nécessaire que toute déficience de cette sorte soit enlevée par la gloire. Car on pourrait dire aussi, en ce sens, que c'est un défaut pour Lin (successeur de saint Pierre) de n'être point parvenu à la gloire de Pierre ».

L'*ad nonum* dit que « notre corps sera rendu conforme au corps du Christ dans la gloire selon la similitude, mais non selon l'égalité. Il aura, en effet, la clarté comme le corps du Christ, mais non également. Et, semblablement, notre âme aura la gloire, à la ressemblance de l'âme du Christ, mais non pas au même degré d'égalité. Elle aura donc la science, comme l'âme du Christ; mais non pas aussi grande, de telle sorte qu'elle sache toutes choses comme l'âme du Christ ».

L'*ad decimum* accorde que « l'essence divine est la raison de tout ce qui peut être connu ; mais elle ne sera pas unie à l'intelligence selon qu'elle est la raison de tout. Et, par suite, l'objection ne conclut pas ».

L'*ad undecimum* déclare que « l'intellect agent est la forme

proportionnée à l'intellect possible, comme aussi la puissance de la matière est proportionnée à la puissance de l'agent naturel : de telle sorte que tout ce qui est dans la puissance passive de la matière ou de l'intellect possible, soit dans la puissance active de l'intellect agent ou de l'agent naturel. Et de là vient que si l'intellect agent devient la forme de l'intellect possible, il faut que l'intellect possible connaisse toutes les choses auxquelles s'étend la vertu de l'intellect agent. Mais l'essence divine n'est point, de cette manière, la forme proportionnée à notre intelligence. Et donc il n'y a pas similitude ».

L'*ad duodecimum* affirme que « rien n'empêche de dire qu'après le jour du Jugement, quand la gloire des anges et des hommes sera totalement consommée, tous les bienheureux sauront toutes les choses que Dieu connaît de la science de vision ; de telle sorte cependant que tous ne voient pas toutes choses dans l'essence divine. Mais l'âme, du Christ, alors verra pleinement toutes choses, comme maintenant aussi elle les voit; quant aux autres, ils verront plus ou moins de choses, selon le degré dont ils connaîtront Dieu. Et, ainsi l'âme du Christ, de ce qu'elle voit, plus que les autres, dans le Verbe, illuminera toutes les autres âmes. Aussi bien, il est dit, dans l'*Apocalypse*, ch. XXI (v. 23), que *la clarté de Dieu illuminera la cité des bienheureux ; et sa lumière est l'Agneau*. Et, semblablement, les autres qui seront supérieurs illumineront les inférieurs : non d'une illumination nouvelle, faisant que la science des inférieurs soit augmentée par là ; mais comme par mode de continuation de la même lumière, à la manière dont le soleil au repos illuminera l'air. De là vient qu'il est dit, au livre de Daniel, ch. XII (v. 3), que *ceux-là qui instruisent les autres dans la justice en grand nombre, brilleront comme des étoiles pendant toute l'éternité*. Pour la prélature des Ordres, elle est dite devoir cesser quant aux choses qui maintenant s'exercent par leurs ministères ordonnés à notre endroit; comme on le voit par la Glose, sur ce passage que citait l'objection ».

Ceux qui auront part à la résurrection glorieuse et auront été trouvés dignes, au jour du Jugement, de compter au nom-

bre des bienheureux, jouiront à tout jamais de la vision béatifique. Par leur intelligence que perfectionnera la lumière de gloire, ils verront Dieu face à face, c'est-à-dire que l'essence divine elle-même s'unira à leur intelligence pour être le principe de l'acte de vision portant sur Dieu. Outre que de ce trop plein de leur béatitude rejaillira sur le corps une participation du même bonheur, le corps, aussi, notamment par le sens de la vue, saisira comme un reflet immédiat de la Majesté divine dans le monde sensible. Toutefois, même en voyant Dieu face à face, les saints ne verront pas tout ce que Dieu voit. Dans l'ordre des possibles, nulle intelligence créée n'aura jamais l'entière connaissance qui est le propre de Dieu. Et si, dans l'ordre des choses réelles, après le Jugement, on peut admettre que tous les bienheureux connaîtront toutes choses, il y aura cependant des degrés ou des différences dans la perfection selon laquelle ils les verront. — Nous devons maintenant, et à ce sujet, nous demander ce qu'il en sera de la nature de cette béatitude ou de ces degrés; et si l'on peut, si l'on doit les rapprocher des demeures dont il est parlé dans l'Évangile.

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XCIII

DE LA BÉATITUDE DES SAINTS ET DE LEURS DEMEURES

Cette question comprend trois articles :

1° Si la béatitude des saints croîtra après le Jugement ?
2° Si les degrés de la béatitude sont appelés du nom de demeures ?
3° Si les diverses demeures se distinguent selon les divers degrés de la charité ?

De ces trois articles, le premier est la sous-question 1 de l'article 4, question 1, distinction XLIX ; les articles 2 et 3 sont les sous-questions 3 et 4 du même article, dans le commentaire sur les *Sentences*.

Article Premier.

Si la béatitude des saints doit être plus grande après le Jugement qu'avant ?

Quatre objections veulent prouver que « la béatitude des saints ne doit pas être plus grande après le Jugement qu'avant ». — La première dit que « plus une chose approche de la similitude divine, plus elle participe la béatitude. Or, l'âme séparée du corps est plus semblable à Dieu qu'elle ne l'est quand elle est unie au corps. Donc sa béatitude est plus grande avant de reprendre son corps qu'elle ne l'est après ». — La deuxième objection dit que « la vertu une est plus puissante que la vertu divisée et multpliée. Or, l'âme séparée du corps est plus une qu'elle ne l'est unie au corps. Donc sa vertu d'agir est plus

grande. Et, par suite, elle participe d'une manière plus parfaite la béatitude qui consiste dans une action ». — La troisième objection rappelle que « la béatitude consiste dans l'acte de l'intelligence spéculative. Or, l'intelligence dans son acte, n'use pas d'organe corporel; et, ainsi, le corps recouvré ne fera pas que l'âme ait son acte d'intelligence plus parfait. Donc la béatitude de l'âme ne sera pas plus grande après la résurrection. » — La quatrième objection déclare qu' « il ne peut pas y avoir quelque chose qui soit plus grand que l'infini; d'où il suit que l'infini conjointement avec quelque chose qui est fini, n'est pas plus grand qu'il n'est à lui tout seul. Or, l'âme bienheureuse, avant de reprendre son corps, a la béatitude de ce qu'elle jouit du bien infini qui est Dieu; et, après la résurrection du corps, elle n'aura pas un autre sujet de joie, si ce n'est peut-être la gloire du corps, qui est un certain bien fini. Donc la joie des saints, après la reprise du corps, ne sera pas plus grande qu'avant ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier apporte ce que « dans l'*Apocalypse*, ch. VI, sur ce texte (v. 9), *J'ai vu sous l'autel les âmes de ceux qui avaient été tués*, etc., la Glose dit : *Maintenant, les âmes sont placées dessous, c'est-à-dire dans une dignité moindre qu'elles ne doivent être un jour*. Donc leur béatitude sera plus grande après le Jugement ». — Le second argument fait observer que « comme la béatitude est donnée aux bons à titre de récompense; ainsi, aux méchants, la misère. Or, la misère des méchants, après la reprise de leurs corps, sera plus grande qu'avant; parce qu'ils ne seront pas seulement punis dans l'âme, mais aussi dans le corps. Donc la béatitude des saints sera plus grande après la résurrection des corps qu'elle ne l'était avant ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « il est manifeste qu'après la résurrection, la béatitude des saints croîtra en extension; car leur béatitude sera, alors, non seulement dans l'âme, mais aussi dans le corps. Et même la béatitude de l'âme croîtra en extension, en tant que l'âme jouira non seulement de son bien, mais aussi du bien du corps.

On peut dire aussi que la béatitude de l'âme elle-même croî-

tra en intensité. C'est qu'en effet, le corps de l'homme peut se considérer d'une double manière : d'abord, selon qu'il est perfectible par l'âme ; ensuite selon que se trouve en lui quelque chose qui répugne à l'âme dans ses opérations, pour autant que le corps n'est point, d'une manière parfaite, perfectionné par l'âme. Selon la première considération du corps, son union à l'âme ajoute à l'âme une certaine perfection. Car toute partie est imparfaite; et elle reçoit son complément ou son achèvement dans le tout. De là vient que le tout est à la partie ce que la forme est à la matière. Aussi bien même l'âme est plus parfaite, dans son être naturel, quand elle est dans le tout, savoir dans l'homme, fait de l'union de l'âme et du corps, que lorsqu'elle existe par elle-même, à l'état séparé. Mais l'union du corps quant à sa seconde considération, empêche la perfection de l'âme ; et aussi bien est-il dit que *le corps qui se corrompt alourdit l'âme* (*Sagesse*, ch. IX, v. 15). Si donc est éloigné du corps tout ce par quoi il résiste à l'action de l'âme, c'est purement et simplement que l'âme sera plus parfaite, existant dans un tel corps, qu'elle l'est en elle-même à l'état séparé. D'autre part, plus une chose est parfaite dans son être, plus elle peut agir avec perfection. Et donc l'opération de l'âme unie à un tel corps sera plus parfaite que l'opération de l'âme séparée. Or, le corps glorieux est de cette sorte que totalement il est soumis à l'esprit (cf. q. 83, art. 1). Il suit de là que, la béatitude consistant dans l'opération, la béatitude de l'âme, après la résurrection du corps, sera plus parfaite qu'avant. De même, en effet, que l'âme, séparée du corps corruptible, peut agir plus parfaitement que si elle est unie à ce corps ; de même, après qu'elle aura été unie au corps glorieux, son opération sera plus parfaite que quand elle était séparée. Et parce que tout ce qui est imparfait désire sa perfection : à cause de cela, l'âme séparée désire naturellement l'union du corps. Ce désir, procédant de l'imperfection, fait que l'opération de l'âme portant sur Dieu est moins intense. Et c'est ce que dit saint Augustin (*Commentaire littéral de la Genèse*, livre XII, ch. XXXV), que *par le désir qu'elle a de retrouver son corps, l'âme est retardée et empêchée de se porter selon toute son intensité vers ce souverain Bien* ».

L'*ad primum* déclare que « l'âme, unie au corps glorieux, est plus semblable à Dieu, qu'elle ne l'est, séparée de ce corps : en tant que, lui étant unie, elle a un être plus parfait ; et, plus une chose est parfaite, plus elle est semblable à Dieu. C'est ainsi, du reste, que le cœur, dont la perfection de la vie consiste dans le mouvement, est plus semblable à Dieu, quand il est mû que quand il n'est pas en mouvement, bien que Dieu ne se meuve jamais ». Sur cette dernière remarque, si parfaite et si juste, on relira avec fruit le délicieux opuscule de saint Thomas intitulé : *De motu cordis, du mouvement du cœur*.

L'*ad secundum* fait observer que « la vertu qui a dans sa nature d'être dans la matière, est plus puissante existant dans la matière, qu'elle ne l'est séparée de cette matière ; bien que, d'une manière absolue, la vertu séparée de la matière soit plus parfaite ».

L'*ad tertium* accorde que « dans l'acte d'entendre intellectuellement, l'âme n'use pas du corps ; cependant, la perfection du corps, d'une certaine manière, coopérera à la perfection de l'opération intellectuelle, en tant que l'union du corps glorieux fera que l'âme sera plus parfaite dans sa nature, et, par conséquent, plus puissante dans son opération. Et, pour autant, le bien même du corps coopérera comme à titre d'instrument à cette opération dans laquelle la béatitude consiste : c'est ainsi, du reste, qu'Aristote enseigne, au premier livre de l'*Éthique* (ch. VIII, n. 16 ; ch. IX, n. 7 ; de S. Th., leç. XIII, XIV), que les biens extérieurs coopèrent, par mode d'instrument, à la félicité de la vie ».

L'*ad quartum* répond que « si, en effet, le fini ajouté à l'infini, ne fait pas quelque chose de plus grand, il fait qu'il y ait davantage : car le fini et l'infini seront deux, le fini, pris en lui-même, étant un ». Il n'y a pas plus d'être ; mais il y a davantage d'êtres : puisqu'il y a l'Être qu'est l'infini, et l'être, ou les êtres, qu'est ou que sont, l'être ou les êtres finis dont il peut s'agir. « De même, l'extension de la joie » des bienheureux « ne reçoit rien en plus » ou en quantité de joie, à prendre la joie en elle-même et du côté de Dieu sur qui elle porte ; « mais elle reçoit en nombre. Elle augmentera en extension,

pour autant qu'elle portera sur Dieu et sur le corps glorieux, alors qu'auparavant, elle ne portait que sur Dieu. La gloire du corps opérera aussi à l'intensité de la joie qui porte sur Dieu, en tant qu'elle coopérera à la perfection plus grande de l'opération par laquelle l'âme se porte sur Dieu. Plus, en effet, l'opération qui convient sera parfaite, plus la délectation sera grande ; comme on le voit par ce qui est dit au livre X de l'*Éthique* (ch. IV, n. 5 ; de S. Th., leç. 6) ».

On aura remarqué l'intérêt exceptionnel de ces diverses réponses, en ce qui touche le perfectionnement de la béatitude par l'union de l'âme au corps après la résurrection, mis en si parfaite lumière au corps de l'article.

La béatitude n'est pas chose identique ou d'un même degré pour les bienheureux. Et s'il est vrai que même pour chaque bienheureux, la béatitude croîtra après la résurrection, c'est surtout d'un bienheureux à l'autre qu'elle se distingue par une différence de degrés même en ce qu'elle a d'essentiel. — Ces degrés divers de béatitude constituent-ils la diversité des « demeures » dont il est parlé dans l'Évangile au sujet de « la maison du Père » où les bienheureux prendront place pour l'éternité. C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner. Et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si les degrés de la béatitude doivent être appelés *demeures?*

Trois objections veulent prouver que « les degrés de la béatitude ne doivent pas être appelés *demeures* ». — La première arguë de ce que « la béatitude a raison de récompense. Or, la *demeure* ne signifie pas quelque chose qui appartienne à la récompense. Donc les divers degrés de la béatitude de doivent pas être appelés demeures ». — La deuxième objection fait observer que « la demeure semble signifier un lieu. Or, le lieu où les saints jouissent de la béatitude n'est pas corporel, mais

spirituel, savoir Dieu Lui-même, qui est un. Donc les divers degrés de la béatitude ne doivent pas être appelés demeures ». — La troisième objection dit que « comme dans la Patrie, les hommes seront de divers mérites; de même, ils le sont maintenant dans le Purgatoire, et ils l'étaient autrefois dans le limbe des Pères. Or, dans le Purgatoire et dans le limbe, on ne distingue pas des demeures. Donc on ne doit pas les distinguer, non plus, dans la Patrie ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier oppose qu' « il est est dit, en saint Jean, ch. XIV (v. 2) : *Dans la maison de mon Père se trouvent des demeures nombreuses*; ce que saint Augustin explique des divers degrés de récompenses ». — Le second argument note qu' « en chaque cité se trouve la distinction et l'ordre des demeures. Or, la Patrie céleste est comparée à une cité; comme on le voit dans l'*Apocalypse*, ch. XXI. Donc il faut qu'on y distingue une diversité de demeures, selon les divers degrés de béatitude ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « le mouvement local est le premier de tous les autres mouvements. Et de là vient, d'après Aristote (*Physiques*, liv. VIII, ch. IX, n. 3; de S. Th., leç. 20), que les noms de *mouvement* et de *distance*, et autres de ce genre sont dérivés du mouvement local à tous ces autres mouvements. Or, la fin du mouvement local est le lieu, où, quand une chose est arrivée, elle demeure au repos et s'y conserve. De là vient qu'en tout mouvement, le fait du repos à la fin du mouvement est appelé du nom de placement et de demeure. Aussi bien, parce que le nom de mouvement est dérivé jusqu'à l'acte de l'appétit et de la volonté, l'obtention elle-même de la fin du mouvement de l'appétit est appelée du nom de demeure ou de placement dans la fin. D'où il suit que les divers modes d'atteindre la fin dernière sont appelés des demeures diverses. De telle sorte que l'untié de la *maison* répond à l'universalité de la béatitude, laquelle se considère du côté de l'objet, et la pluralité des *demeures* répond à la différence qui se trouve dans la béatitude, du côté des bienheureux. C'est ainsi que nous voyons, dans les choses naturelles ou physiques que c'est le même lieu, qui est le lieu d'en

haut, auquel tendent tous les corps légers; mais chacun en approche plus ou moins selon qu'il est plus ou moins léger; et, ainsi, ils ont diverses demeures selon la différence qui les gradue parmi les corps légers ». L'exemple, tiré de la physique ancienne, vaut toujours pour ce qui est de l'apparence qui tombe sous nos sens, quelle que soit d'ailleurs la cause qui fait que certains corps sont dits lourds et d'autres légers. Ainsi donc, dans l'image sous laquelle, dans l'Évangile, le Christ a voulu signifier les divers degrés de béatitude au ciel, le nom de *maison*, quand Il parle de la Maison de son Père, indique la béatitude elle-même qui doit consister dans la même vision de Dieu; et le nom de *demeures*, quand Il dit que dans la Maison de son Père se trouvent des demeures nombreuses, marque les divers degrés de perfection dans cette béatitude de la vision de Dieu selon la diversité des mérites.

L'*ad primum* fait observer que « la demeure implique la raison de fin; et donc, par conséquent, la raison de récompense qui est la fin du mérite ».

L'*ad secundum* accorde qu' « il n'y a qu'un seul lieu spirituel; mais les degrés d'en approcher sont divers. Et c'est de ce chef, qu'on parle de demeures diverses ».

L'*ad tertium* répond que « ceux qui sont au Purgatoire ou qui furent dans le limbe des Pères ne sont pas ou n'étaient pas encore parvenus à leur fin. Et c'est pourquoi il n'est point parlé de demeures pour le Purgatoire ou pour le limbe, mais seulement pour le Paradis et l'enfer où se trouve la fin des bons et des méchants ».

C'est à bon droit qu'il est parlé de demeures au sujet de la béatitude dans le ciel telle qu'elle est déjà maintenant pour les bienheureux et qu'elle sera plus parfaitement encore pour les élus après la résurrection. Et nous avons dit que ces demeures dans leur multiplicité et leur diversité étaient marquées par la diversité des mérites. Mais cette diversité elle-même des mérites, quelle en sera la mesure; ou sur quoi se graduera-t-elle. Sera-ce sur les degrés de la charité. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article III.

Si les diverses demeures se distinguent selon les divers degrés de la charité?

Trois objections veulent prouver que « les diverses demeures ne se distinguent pas selon les divers degrés de la charité ». — La première arguë de ce qu' « il est dit, en saint Matthieu, ch. xxv (v. 15) : *Il a donné à chacun selon sa propre vertu.* Or, la propre vertu de chacun est sa vertu ou sa puissance naturelle. Donc aussi les dons de la grâce et de la gloire sont distribués selon les divers degrés de la vertu naturelle ». — La deuxième objection en appelle à ce qu' « il est dit dans le psaume (lxi, v. 13) : *Vous rendrez à chacun selon ses œuvres.* Or, ce qui est rendu c'est le degré de la béatitude. Donc les degrés de la béatitude se distingueront selon la diversité des œuvres, et non selon la diversité de la charité ». — La troisième objection déclare que « la récompense est due à l'acte, et non à l'*habitus*; et aussi bien ce ne sont pas ceux qui ont le plus de courage qui sont couronnés, mais ceux qui ont combattu; comme on le voit au livre I de l'*Éthique* (ch. viii, n. 9; de S. Th., leç. 12); et dans la seconde Épître *à Timothée*, ch. ii (v. 5) : *Nul ne sera couronné, qui n'ait légitimement combattu.* Or, la béatitude est une récompense. Donc les divers degrés de béatitude seront proportionnés aux divers degrés des œuvres et non aux divers degrés de la charité ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier dit que plus on sera uni à Dieu, plus on aura de béatitude. Or, c'est selon le mode de la charité qu'est le mode d'union à Dieu. Donc selon la différence de la charité sera aussi la différence de la béatitude ». — Le second argument fait observer que « *comme le simple suit au simple, de même le plus suit au plus* (Aristote, *Topiques*, liv. V, ch. viii, n. 3, 4). Or, avoir la béatitude suit au fait d'avoir la charité. Donc avoir une plus grande béatitude suivra au fait d'avoir une plus grande charité ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « le principe

distinctif des demeures ou des degrés de la béatitude est double : prochain et éloigné. Le principe prochain est la disposition diverse qui sera dans les bienheureux, d'où résultera la diversité de perfection, chez tous, dans l'opération de la béatitude », qui est l'acte de la vision. « Mais le principe éloigné est le mérite qui aura fait qu'ils aient obtenu une telle béatitude. — De la première manière, les demeures se distinguent selon la charité de la Patrie, laquelle charité, plus elle sera parfaite en un sujet donné, plus elle le rendra capable de recevoir la clarté divine dont l'augmentation augmentera la perfection de la vision de Dieu. — Mais de la seconde manière, les demeures se distinguent selon la charité de la vie présente. C'est qu'en effet, notre acte n'a pas d'être méritoire par sa substance d'acte, mais seulement par l'habitus de la vertu qui l'informe. D'autre part, le pouvoir de mériter se trouve en toutes les vertus par la charité dont l'objet est la fin elle-même (cf. *Secunda-Secundae*, q. 23, art. 7). Et c'est pourquoi toute la diversité du mérite revient à la diversité de la charité. D'où il suit que la charité de la vie présente distingue les demeures par mode de mérite ».

L'*ad primum* explique que « dans ce texte » cité par l'objection, « la vertu ne se prend pas seulement pour la capacité naturelle; mais pour cette capacité ensemble avec l'effort en vue d'avoir la grâce. Et, alors, la vertu, entendue en ce sens, sera comme la disposition matérielle au degré de grâce et de gloire à recevoir; mais la charité est formellement ce qui complète le mérite en vue de la gloire. Et c'est pourquoi la distinction du degré dans la gloire se prend selon le degré de charité plutôt que selon le degré de vertu dont il vient d'être parlé ».

L'*ad secundum* déclare que « les œuvres n'ont d'amener la rétribution de la gloire qu'en tant qu'elles sont informées par la charité. Et voilà pourquoi selon les divers degrés de la charité seront les divers degrés dans la gloire ».

L'*ad tertium* accorde que « l'habitus de la charité ou de toute autre vertu n'est pas le mérite auquel est due la récompense; mais cependant il est le principe et toute la raison du mérite

dans l'acte. Et c'est pour cela que selon sa diversité sont distinguées les récompenses. — On peut, du reste, accorder qu'un certain degré dans le mérite se considère en raison du genre de l'acte, non pas en regard de la récompense essentielle qui est la joie portant sur Dieu, mais en regard d'une certaine récompense accidentelle qui est la joie portant sur un bien créé ». — On remarquera ces derniers mots de saint Thomas, où il nous précise si excellemment la différence entre la récompense essentielle et la récompense accidentelle dans la béatitude du ciel : l'une, est la joie qui a Dieu pour objet ; l'autre, la joie qui a pour objet un bien créé.

Nous avons vu ce qu'il en sera des saints dans le ciel, après la résurrection, quant à leur béatitude. — Mais qu'en sera-t-il de leur mode d'être ou d'agir à l'endroit des damnés. C'est ce que nous devons maintenant considérer. Et tel est l'objet de la question suivante.

QUESTION XCIV

QU'EN SERA-T-IL DES SAINTS A L'ÉGARD DES DAMNÉS?

Cette question comprend trois articles :

1° Si les saints voient les peines des damnés?
2° S'ils y compatissent?
3° S'ils se réjouissent de leurs peines?

Ces trois articles sont les trois sous-questions de l'article 4 de la question 2, de la distinction L dans le Commentaire du livre IV des *Sentences*.

Article Premier.

Si les bienheureux qui seront dans la Patrie verront les peines des damnés?

Deux objections veulent prouver que « les bienheureux qui seront dans la Patrie ne verront pas les peines des damnés ». — La première déclare qu' « il y a une plus grande distance des damnés aux bienheureux, qu'il n'y en a de ceux qui vivent sur la terre. Or, les bienheureux ne voient pas toujours les faits de ceux qui vivent sur la terre. Ainsi, dans Isaïe, ch. LXIII (v. 16) : *Abraham ne nous connaît pas*. Et la Glose dit : *Les morts, même les saints, ignorent ce que font les vivants, même leurs fils*. Donc bien moins encore voient-ils les peines des damnés ». — La seconde objection fait observer que « la perfection de la vision dépend de la perfection de l'objet qui est vu; et, aussi bien, Aristote dit, au livre X de l'*Éthique* (ch. IV,

n. 5 ; de S. Th., leç. 6), que *la plus parfaite opération du sens de la vue est celle du sens le mieux disposé portant sur le plus bel objet qui tombe sous la vue*. Donc, par voie de contraire, la laideur de la chose vue déteint sur l'imperfection de la vision. Or, aucune imperfection ne sera dans les bienheureux. Par conséquent, ils ne verront pas les misères des damnés où sera la plus grande laideur et turpitude ».

L'argument *sed contra* oppose qu'il est dit, dans Isaïe, chapitre dernier (v. 24) : *Ils sortiront et ils verront les cadavres des hommes qui ont prévariqué contre moi*. Et la Glose dit : *Les élus sortiront par l'intelligence ou par la vision manifeste, pour s'exciter davantage à la louange de Dieu* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « aux bienheureux ne doit être rien enlevé de ce qui appartient à la perfection de leur béatitude. Or, toute chose se connaît mieux par comparaison de son contraire ; *les contraires juxtaposés s'éclairent davantage* (Aristote, *Rhétorique*, liv. III, ch. XVI, n. 13). Et c'est pourquoi, afin que la béatitude des saints leur plaise davantage et qu'ils en rendent à Dieu de plus grandes actions de grâces, il leur est donné d'avoir une vue parfaite de la peine des impies ».

L'*ad primum* fait observer que « cette glose », que citait l'objection, « parle des saints, qui sont morts, à considérer l'impossibilité de la nature ; et, en effet, il n'est pas dans leur connaissance naturelle de connaître toutes les choses qui ont trait aux vivants. Mais les saints qni sont dans la Patrie connaissent clairement les choses qui se font chez les vivants et chez les damnés. Aussi bien saint Grégoire dit, au livre XII des *Morales* (ch. XXI) : *Ce que dit Job* (ch. XIV, v. 21), *que ses fils soient exaltés ou avilis, il ne le sait pas, — ne doit pas s'entendre des âmes saintes ; car ceux qui ont en eux la clarté de Dieu, nous ne devons nullement croire qu'il y ait quelque chose au dehors qu'ils ignorent* ». Ceci sera entièrement vrai après la résurrection. Jusque-là les saints dans la Patrie peuvent ignorer certaines choses, bien qu'ils n'ignorent rien de ce qui peut les toucher personnellement.

L'*ad secundum* accorde que « la perfection de l'objet qui est

vu contribue à la perfection de la vision ; mais sa laideur peut ne gâter en rien la vision elle-même. C'est qu'en effet, les espèces ou images des choses qui sont dans l'âme, par lesquelles l'âme connaît les contraires, ne sont pas elles-mêmes contraires. Et, aussi bien, Dieu, dont la connaissance est souverainement parfaite, voit toutes choses et les choses belles et les choses laides ».

Le bonheur parfait des élus, dans le ciel, demandera qu'ils n'ignorent rien de ce qui peut ajouter à l'éclat de la justice de Dieu et à la splendeur de leur propre béatitude. A ce titre, ils auront la claire vue des tourments des damnés, suprême manifestation de la justice de Dieu et contraste souverain du bonheur des élus. — Mais, parmi les sentiments que cette vue leur inspirera, y aura-t-il, dans le cœur des bienheureux, celui de la commisération. C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner. Et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si les bienheureux compatiront aux peines des damnés?

Deux objections veulent prouver que « les bienheureux compatiront aux peines des damnés ». — La première dit que « la compassion procède de la charité. Or, dans les bienheureux, la charité sera souverainement parfaite. Donc c'est au plus haut point qu'ils compatiront aux misères des damnés ». — La seconde objection fait observer que « jamais les bienheureux ne seront aussi éloignés de la compassion », pour autant qu'elle semblerait incompatible avec le bonheur, « que Dieu Lui-même. Or, d'une certaine manière, Dieu compatit à nos misères ; et, à cause de cela, Il est dit miséricordieux. Les anges aussi compatissent. Donc les bienheureux compatiront aux misères des damnés ».

L'argument *sed contra* oppose que « quiconque compatit à un autre devient en quelque sorte participant de sa misère. Or,

les bienheureux ne peuvent être participants d'aucune misère. Donc ils ne compatissent pas aux misères des damnés ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la miséricorde ou la compassion peut se trouver en quelqu'un d'une double manière : par mode de passion ; et par mode d'élection. Dans les bienheureux, il n'y aura, dans la partie inférieure ou sensible, aucune passion, si ce n'est à la suite d'un choix de la raison. Il n'y aura donc, chez eux, de compassion ou de miséricorde qu'en conformité au choix de la raison. De cette sorte, la miséricorde ou la compassion naît du choix de la raison, pour autant que quelqu'un veut écarter le mal d'un autre. Il suit de là que s'il en est dont nous ne voulions pas, selon le choix de la raison, écarter le mal, pour eux nous n'aurons pas une telle compassion. Les pécheurs, tant qu'ils sont sur cette terre, sont dans un état tel que, sans préjudice de la justice divine, ils peuvent être transférés de l'état de misère et de péché à l'état de la béatitude. Et c'est pourquoi la compassion des bienheureux a lieu de s'exercer à leur endroit : et selon l'élection de la volonté, en tant que Dieu, les anges et les bienheureux sont dits leur compatir, voulant leur salut ; et selon la passion, comme leur compatissent les hommes bons qui sont encore dans cette vie. Mais, dans l'état futur, ils ne pourront pas être transférés de leur misère », étant condamnés par la justice de Dieu aux supplices éternels. « Il s'ensuit qu'il ne pourra pas y avoir de compassion à leur misère selon l'élection droite. Et c'est pourquoi les bienheureux qui seront dans la gloire n'auront aucune compassion pour les damnés ».

Cette conclusion de la théologie la plus rigoureusement saine pourra paraître dure à notre sensibilité mal éclairée. Mais, dans la lumière de Dieu, elle s'harmonise avec la plus haute et souveraine bonté, comme nous le montrait si admirablement saint Thomas, dans la question de la Prédestination, q. 23, art. 5, *ad 3um*, dans la Première Partie de la *Somme théologique*.

L'*ad primum* fait observer que « la charité est principe de compassion, quand nous pouvons, par charité, vouloir l'éloignement de la misère de quelqu'un. Mais les saints ne peuvent

point, par charité, vouloir cela au sujet des damnés : car cela répugne à la justice divine. Et, donc, la raison ne suit pas ».

L'*ad secundum* explique que « Dieu est dit être miséricordieux en tant qu'Il subvient à ceux à qui il convient, selon l'ordre de sa sagesse et de sa justice, qu'ils soient libérés de la misère ; non qu'Il fasse miséricorde aux damnés, si ce n'est peut-être en les punissant moins qu'ils ne le méritent » (cf. Première Partie, q. 21, art. 4).

Les bienheureux, dans le ciel, n'auront, pour les damnés dans l'enfer, dont ils connaîtront pleinement les supplices, ni commisération ni pitié. Ce serait aller contre la justice de Dieu, qui régnera dans leur cœur en souveraine. — Mais cette même justice fera-t-elle qu'ils aillent jusqu'à se réjouir des peines que subiront les damnés. Tel est le dernier point qu'il nous faut examiner et qui va faire l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si les bienheureux se réjouissent des peines des impies?

Trois objections veulent prouver que « les bienheureux ne se réjouissent pas des peines des impies ». — La première arguë de ce que « se réjouir du mal d'autrui appartient à la haine. Or, dans les bienheureux, ne se trouve aucune haine. Donc ils ne se réjouiront pas des peines des damnés ». — La deuxième objection fait observer que « les bienheureux, dans la Patrie, seront souverainement conformes à Dieu. Or, *Dieu ne prend pas plaisir à nos peines* (Tobie, ch. III, v. 22). Donc les bienheureux, non plus, ne prendront point plaisir aux peines des damnés ». — La troisième objection dit que « ce qui est blâmable chez l'homme qui vit sur cette terre, ne se trouve en aucune manière chez ceux qui sont au ciel. Or, dans l'homme qui vit sur cette terre, c'est chose souverainement blâmable qu'il trouve un réconfort dans les peines des autres ; et c'est, au contraire, chose souverainement digne d'éloge qu'il en

éprouve de la douleur. Donc les bienheureux ne se réjouissent en aucune manière des peines des damnés ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier en appelle à ce qu' « il est dit dans le psaume (LVII, v. 11) : *Le juste se réjouira quand il verra la vengeance* ». — Le second argument cite le mot d' « Isaïe, chapitre dernier (v. 24) : *Ils seront un objet de satiété pour la vue de toute chair*. Or, la satiété ou le rassasiement désigne la réfection de l'esprit. Donc les bienheureux se réjouiront des peines des impies ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « une chose peut être objet ou matière de joie de deux manières. — D'abord, par soi : et c'est quand on se réjouit d'une chose en tant que telle. De la sorte, les saints ne se réjouiront pas des peines des impies ». Il est clair, en effet, que la peine ou la souffrance de quelqu'un, prise en elle-même, ne saurait être un sujet de joie, à moins d'être dénaturé. — « D'une autre manière, par accident, c'est-à-dire, en raison d'une autre chose adjointe. Et, de cette sorte, les saints se réjouiront des peines des impies, considérant en elles l'ordre de la justice divine et leur propre libération dont ils se réjouiront. Ainsi donc la justice divine et leur libération seront par soi cause de la joie des bienheureux ; mais les peines des damnés, par accident » ou occasionnellement.

L'*ad primum* précise que « se réjouir du mal d'autrui en tant que tel, appartient à la haine; mais non se réjouir du mal d'autrui, en raison d'une chose adjointe. C'est ainsi, du reste, que parfois quelqu'un se réjouit de son propre mal : tel celui qui se réjouit de ses propres afflictions selon qu'elles lui sont un mérite de la vie » éternelle; saint « Jacques, chap. I (v. 2), dit : *Ne voyez qu'un sujet de joie, mes frères, dans les épreuves de toute sorte qui tombent sur vous* ».

L'*ad secundum* accorde que « Dieu ne prend pas plaisir aux peines en tant que telles; mais cependant Il y prend plaisir en tant qu'ordonnées par sa justice ».

L'*ad tertium* déclare que « dans l'homme qui vit de la vie présente, il n'est pas louable qu'il prenne plaisir aux peines des autres en elles-mêmes; toutefois, il est louable qu'il y

prenne plaisir, si elles ont quelque chose qui leur est adjoint. — Et, cependant, il en est autrement de l'homme qui vit sur cette terre, et de celui qui voit Dieu au ciel. Sur la terre, en effet, souvent les passions se soulèvent sans le jugement de la raison. Néanmoins, quelquefois, ces passions sont louables, selon qu'elles marquent une bonne disposition de l'âme : telles la pudeur, la miséricorde, la pénitence, qui ont le mal pour objet. Mais en celui qui voit Dieu au ciel, il ne peut pas y avoir de passion », à supposer que le bienheureux ait son corps et sa vie sensible, comme il sera après la résurrection glorieuse, « si ce n'est à la suite du jugement de la raison ».

Dans le ciel, au sein de l'éternité bienheureuse, les élus glorifiés auront la claire vue du sort des damnés et de leurs châtiments éternels. Cette vue n'excitera en eux aucun sentiment de pitié ou de miséricorde. Elle sera même pour eux un nouveau sujet de joie pour autant que le contraste du sort des damnés fera mieux ressortir l'infinie bonté de Dieu qui les en a préservés eux-mêmes et qu'en tout cela ils adoreront l'infinie sagesse des conseils de Dieu et de sa justice. — Nous devons maintenant nous occuper des dots des bienheureux. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XCV

DES DOTS DES BIENHEUREUX

Cette question comprend cinq articles :

1° Si aux bienheureux doivent être assignées certaines dots?
2° Si la dot diffère de la béatitude?
3° Si au Christ appartiennent les dots?
4° Si elles appartiennent aux anges?
5° Si elles sont assignées selon un mode convenable?

Ces cinq articles sont tirés du Commentaire sur le livre IV des *Sentences*, distinction XLIX, q. 4, articles 1, 2, 3, 4, et article 5, sous-question 1.

Article Premier.

Si doivent être affirmées certaines dots pour les hommes bienheureux?

Cinq objections veulent prouver que « ne doivent pas être affirmées certaines dots pour les hommes bienheureux ». — La première dit que « la dot, selon le droit, est donnée à l'époux afin de soutenir les charges du mariage. Or, les saints ne font pas figure d'époux, mais plutôt d'épouse, en tant qu'ils sont membres de l'Église. Donc à eux ne sont point données de dots ». — La deuxième objection insiste et fait remarquer que « ces dots, selon le droit, ne sont pas données par le père de l'époux, mais par le père de l'épouse. Or, toutes les dots sont données aux bienheureux par le Père de l'Époux, c'est-

à-dire, du Christ », qui est l'Époux de l'Église; « saint Jacques, chap. I (v. 17) : *Tout don excellent et tout don parfait descend du Père des lumières.* Donc ces sortes de dons qui sont donnés aux bienheureux, ne doivent pas être appelés du nom de dots ». — La troisième objection redit que « dans le mariage, les dots sont données pour que puissent être plus facilement portées les charges du mariage. Or, dans le mariage spirituel, il n'y a aucune charge; surtout dans l'état de l'Église triomphante. Donc il n'y a pas à assigner là certaines dots ». — La quatrième objection reprend le même fond d'argumentation. « Les dots ne sont données qu'à cause du mariage. Or, le mariage spirituel est contracté avec le Christ par la foi selon l'état de l'Église militante. Donc, pour la même raison, si certaines dots conviennent aux bienheureux, elles conviendront aussi aux saints qui vivent sur la terre. Puis donc qu'elles ne conviennent pas à ceux-ci, elles ne doivent pas convenir aux bienheureux ». — La cinquième objection fait observer que « les dots appartiennent aux biens extérieurs qui sont appelés biens de la fortune. Or, les récompenses des bienheureux sont de l'ordre des biens intérieurs. Donc on ne doit pas les appeler du nom de dots ».

Nous avons ici trois arguments *sed contra.* — Le premier en appelle à ce que dans l'Épître « *aux Éphésiens*, ch. V (v. 32), il est dit : *Ce sacrement est grand; je dis dans le Christ et l'Église.* Par où l'on voit que le mariage spirituel est signifié par le mariage charnel. Or, dans le mariage charnel, l'épouse dotée est amenée dans la maison de l'époux. Donc, les saints étant amenés dans la maison du Christ quand ils sont béatifiés, il semble qu'ils sont dotés de certaines dots ». — Le deuxième argument déclare que « les dots, dans le mariage corporel, sont assignées comme consolation ou joie du mariage. Or, le mariage spirituel est plus délectable que le mariage corporel. Donc c'est au plus haut point que les dots doivent lui être assignées ». — Le troisième argument dit que « les ornements ou parures des épouses appartiennent à la dot. Or, les saints sont introduits dans la gloire ornés et parés; comme il est dit dans Isaïe, ch. LXI (v. 10) : *Il m'a revêtu du vêtement du*

salut, comme la mariée se pare de ses joyaux. Donc les saints, dans la Patrie, auront les dots ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « sans aucun doute, aux bienheureux, quand ils sont transférés dans la gloire, certains dons seront accordés par Dieu pour leur ornement ou leur parure; et ces ornements ou parures ont reçu des Maîtres le nom de *dots*. Et c'est pourquoi, de la dot dont nous parlons maintenant, est donnée une certaine définition, que voici : *La dot un est ornement, une parure à tout jamais, de l'âme et du corps, répondant à la vie, et persévérant toujours dans l'éternelle béatitude.* Cette description se prend et a été donnée par mode de similitude de la dot corporelle, qui fait que l'épouse est parée ou ornée, et qu'il est pourvu au mari à l'effet de pouvoir suffisamment nourrir son épouse et les enfants; et, cependant, la dot de l'épouse est conservée inaliénable, de telle sorte que, le mariage rompu, elle lui revient ».

Voilà le sens et la raison de ce qu'on désigne ici par le mot en question.

« Que s'il s'agit de la raison de ce mot, les divers auteurs ont des opinions diverses.

Il en est qui disent que la dot ne se prend pas en raison d'une similitude ou ressemblance avec le mariage corporel; mais selon le mode de parler qui fait que nous appelons *dot* toute perfection ou tout ornement de l'homme. C'est ainsi qu'on dit de quelqu'un qu'il est *doté* de science » (nous disons en français, *doué*, mais c'est le même mot, contracté) « quand il brille par la science. Ainsi en a usé Ovide, quand il dit : *De quelque dot que tu puisses plaire, plais* (*Art d'aimer*, liv. I, v. 596). — Mais ceci ne semble pas de tout point à propos. C'est qu'en effet, toutes les fois qu'un nom est appliqué à signifier principalement une chose, on ne le transfère à signifier autre chose que par mode d'une certaine similitude. Il suit de là que le mot *dot*, selon sa première acception, étant appliqué au mariage charnel, il faut que selon toute acception il se trouve une certaine similitude à la signification principale.

Et c'est pourquoi d'autres disent que la ressemblance consiste en ce que la dot se dit proprement du don, qui, dans le

mariage corporel, est fait à l'épouse de la part de l'époux, quand l'épouse est amenée dans la maison de l'époux, à titre d'ornement de l'épouse. Et on le voit par ce que Sichem dit à Jacob et à ses fils, dans la *Genèse*, ch. XXXIV (v. 12) : *Augmentez la dot et demandez des présents*; et dans l'*Exode*, ch. XXII (v. 16), il est dit : *Si quelqu'un séduit une vierge et couche avec elle, il la dotera et la prendra pour femme.* Et de là vient que l'ornement donné par le Christ aux saints quand ils sont introduits dans la maison de la gloire, est appelé *dot*. — Mais ceci est manifestement contre ce que disent les juristes, à qui il appartient de traiter de ces choses. Ils disent, en effet, que la dot, au sens propre, est *une certaine donation faite par le père de la femme à ceux qui sont du côté du mari, en vue des charges du mariage que le mari doit porter.* Ce que l'époux donne à l'épouse est appelé *donation pour les noces.* C'est de cette manière qu'est prise la dot, au livre III des *Rois*, ch. IX (v. 16), où il est dit que *Pharaon, roi d'Égypte, prit Gazer et la donna comme dot à sa fille, femme de Salomon.* Et contre cette acception ne vont pas les textes précédemment cités. Bien que, en effet, les dots aient coutume d'être assignées ou faites par les parents de la jeune fille, cependant quelquefois il arrive que l'époux ou le père de l'époux, assigne les dots à la place du père de la jeune fille. Ce qui arrive d'une double manière. Ou en raison du grand amour qu'il a pour l'épouse, et c'est ainsi que Hemor voulut assigner la dot qu'il devait prendre, à cause du grand amour de son fils pour la jeune fille. Ou cela se fait en punition de l'époux, qu'il assigne à la jeune fille déflorée par lui la dot que devait assigner le père de la jeune fille. Ce dernier cas est celui dont parle Moïse dans le texte cité de l'*Exode*.

Et c'est pourquoi il faut dire, d'après les autres, que la dot se dit proprement, dans le mariage corporel, quand ceux qui sont du côté de la femme donnent à ceux qui sont du côté du mari en vue des charges du mariage à soutenir, ainsi qu'il a été dit.

Mais alors demeure la difficulté, comment cette assignation peut s'adapter au point qui nous occupe, alors que les orne-

ments qui sont dans la béatitude sont donnés à l'Épouse par le père de l'Époux. Ceci va être mis en lumière en répondant aux objections ».

L'*ad primum* fait observer que « les dots, bien qu'elles soient assignées à l'époux dans le mariage charnel quant à l'usage, demeurent cependant la propriété et le domaine de l'épouse; et on le voit par ce fait que, le mariage étant dissous, la dot demeure à l'épouse, selon le droit. Et, de même, aussi, dans le mariage spirituel, les ornements, qui sont donnés à l'Épouse spirituelle, c'est-à-dire, à l'Église, dans ses membres, sont à l'Époux, en tant qu'ils tournent à sa gloire et à son honneur; mais ils sont à l'Épouse, en tant qu'ils sont les ornements dont elle est ornée ».

L'*ad secundum* précise que le Père de l'Époux, c'est-à-dire du Christ, est la seule personne du Père. Mais le Père de l'Épouse est toute la Trinité. Or, les effets dans la créature appartiennent à la Trinité tout entière. Il s'ensuit que les dots dans le mariage spirituel, à proprement parler, sont plutôt données par le Père de l'Épouse que par le Père de l'Époux. Toutefois, cette donation, bien qu'elle soit faite par toutes les Personnes, peut être appropriée, en quelque manière, à chaque Personne en particulier. A la personne du Père, comme à Celui qui donne; parce que en Lui est l'autorité; et à Lui aussi est appropriée la paternité à l'endroit de la créature, de telle sorte que c'est le même qui est le Père de l'Époux et de l'Épouse. Au Fils, elle est appropriée, en tant que les dons sont faits pour Lui et par Lui. Et à l'Esprit-Saint, en tant qu'ils sont donnés en Lui et selon Lui : car c'est l'amour qui est la raison de tout don ».

L'*ad tertium* explique qu'aux dots convient par soi ce qui est produit par elles, savoir la consolation du mariage; mais par accident ou accessoirement, ce qu'elles écartent, c'est-à-dire, la charge du mariage, qui est allégée par elles. C'est ainsi que par soi il convient à la grâce, de constituer juste et saint le sujet où elle se trouve; mais il lui convient accidentellement de constituer juste l'impie. Et donc, quand bien même dans le mariage spirituel il n'y ait pas de charges, là cepen-

dant se trouve la souveraine plaisance. Et c'est à perfectionner cette plaisance, que les dots sont conférées à l'Épouse, afin que par elles l'Épouse s'unisse à l'Époux avec délices ». Nous nous reprocherions de ne pas reproduire ici, dans sa formule latine, l'admirable texte de saint Thomas : « *Quamvis ergo in matrimonio spirituali non sint aliqua onera, est tamen ibi summa jucunditas. Et ad hanc perficiendam jucunditatem, dotes sponsae conferuntur, ut scilicet delectabiliter per eas sponso conjungatur* ».

L'*ad quartum* dit que « les dots n'ont pas coutume d'être assignées à l'épouse quand elle est épousée, mais quand elle est introduite dans la maison de l'époux pour vivre avec lui et avoir sa présence. Or, tant que nous vivons sur cette terre, *nous voyageons loin du Seigneur*, seconde Épître *aux Corinthiens*, ch. v (v. 6). Il s'ensuit que les dons qui sont accordés aux saints dans cette vie, ne sont pas appelés dots ; mais ceux qui leur sont conférés quand ils sont transférés dans la gloire dans laquelle ils jouissent de la présence de l'Époux, *quando transferuntur ad gloriam in qua sponso praesentialiter perfuerunt* ».

L'*ad quintum* répond que « dans le mariage spirituel est requise l'ornementation et la beauté intérieure, comme il est dit dans le psaume (XLIV, v. 14), *Toute la gloire de la fille du Roi est au-dedans*. Mais dans le mariage corporel est requise l'ornementation extérieure. Et c'est pourquoi il n'est pas nécessaire que les dots soient assignées dans le mariage spirituel comme dans le mariage corporel ».

Tous les êtres humains qui font partie de l'Église, Épouse mystique du Christ, et qui, de ce chef, ont, eux-mêmes, par rapport au Christ, la raison d'Épouse, dans le mariage spirituel qui aura sa consommation au ciel par la vision béatifique, reçoivent, à leur entrée dans le ciel, certains dons spirituels que leur confèrent les trois augustes Personnes de la Très Sainte Trinité pour qu'ils soient trouvés en parfaite harmonie de dignité et de suavité avec une félicité si haute et si enivrante. On appelle ces dons spirituels du nom de dots par analogie

aux dons reçus de leur père et qu'apportent à leur époux, dans le mariage d'ordre corporel, les fiancées de la terre, quand elles sont introduites dans la maison de l'époux, le jour de leur mariage. — Ces dons spirituels ainsi appelés du nom de dots, que sont-ils en réalité. Devons-nous les confondre, les identifier avec la béatitude elle-même. C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si la dot est la même chose que la béatitude?

Cinq objections veulent prouver que « la dot est la même chose que la béatitude ». — La première fait observer que « comme on le voit par la définition de la dot qui a été donnée (art. précéd.), *la dot est un certain ornement de l'âme et du corps qui demeure à tout jamais dans l'éternelle béatitude.* Or, la béatitude est, dans l'âme, un certain ornement de l'âme. Donc la béatitude est la dot ». — La deuxième objection rappelle que « la dot est marquée ce par quoi l'épouse s'unit avec délices à l'époux (art. précéd., *ad 3um*). Or, dans le mariage spirituel, la béatitude est de cette sorte. Donc la béatitude est la dot ». — La troisième objection en appelle à ce que « la vision, selon saint Augustin (sur le ps. XCII, serm. II), est toute la substance de la béatitude. Or, la vision est donnée comme l'une des dots (art. 5). Donc la béatitude est vraiment dot ». — La quatrième objection dit que « la fruition fait le bienheureux. Or, la fruition est une dot (art. 5). Donc la dot fait le bienheureux. Et, par suite, la béatitude est la dot ». — La cinquième objection affirme que « d'après Boèce, au livre *De la Consolation* (livre III, prose II) la béatitude est *l'état que rend parfait la réunion de tous les biens.* Or, l'état des bienheureux est rendu parfait par les dots. Il s'ensuit donc que les dots sont des parties de la béatitude ».

Des trois arguments *sed contra,* le premier déclare que « la dot est donnée sans mérites. La béatitude, au contraire, n'est

pas donnée, mais rendue » selon le mérite. « Donc la béatitude n'est point la dot ». — Le second argument dit que « la béatitude est une seulement; tandis que les dots sont plusieurs. Donc la béatitude n'est point la dot ». — Le troisième argument en appelle à ce que « la béatitude se trouve dans l'homme selon ce qu'il y a de plus excellent en lui; comme il est dit au livre I de l'*Éthique* (ch. VII, n. 15; de S. Th., leç. 10). Or, la dot sera aussi dans le corps. Donc la dot et la béatitude ne sont pas la même chose ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « à ce sujet, il y a deux opinions.

Quelques-uns, en effet, disent que la béatitude et la dot sont en réalité la même chose, mais qu'elles diffèrent d'aspect; parce que la dot regarde le mariage spirituel qui existe entre le Christ et l'âme, et non pas la béatitude. — Mais cela ne peut pas être, semble-t-il. Car la béatitude consiste dans l'opération; tandis que la dot n'est pas une opération, mais plutôt une qualité ou une certaine disposition.

Et c'est pourquoi, selon les autres, il faut dire que la béatitude et la dot diffèrent même réellement : de telle sorte que la béatitude se prenne pour cette opération parfaite qui unit l'âme bienheureuse à Dieu; et les dots, pour les habitus ou les dispositions ou toutes autres qualités qui ordonnent à cette opération parfaite : ainsi, les dots sont ordonnées à la béatitude plutôt qu'elles ne sont dans la béatitude à titre de parties ».

L'*ad primum* déclare que « la béatitude, à proprement parler, n'est pas un ornement de l'âme; mais elle est quelque chose qui provient de l'ornement de l'âme. La béatitude, en effet, est une opération de l'âme; tandis que l'ornement désigne une certaine beauté ou un certain décor du bienheureux lui-même ».

L'*ad secundum* fait observer que « la béatitude n'est pas ordonnée à l'union; mais elle est l'union elle-même de l'âme avec le Christ, union qui se fait par l'opération. Les dots, au contraire, sont les dons qui disposent à cette union ».

L'*ad tertium* explique qu' « on peut entendre la vision d'une

double manière. — D'abord, au sens actuel, c'est-à-dire pour l'acte même de la vision. Et, ainsi, la vision n'est point dot, mais elle est la béatitude elle-même. — D'une autre manière on peut l'entendre au sens habituel, c'est-à-dire, pour l'habitus qui est le principe d'une telle opération, ou pour la clarté même de la gloire qui illumine l'âme divinement pour qu'elle voie Dieu. Ainsi entendue, elle est dot, et principe de la béatitude, mais non la béatitude elle-même.

Et », ajoute saint Thomas, « il faut dire la même chose de la fruition, au sujet de la *quatrième objection.* »

L'*ad quintum* précise que « la béatitude recueille ou rassemble tous les biens, non comme parties essentielles de la béatitude, mais comme étant ordonnés d'une certaine manière à la béatitude ».

La béatitude et les dots des bienheureux ne sont pas une seule et même chose. La béatitude, prise en son sens formel et essentiel, consiste dans l'acte même de la vision béatifique. Les dots comprennent toutes les qualités ou dispositions d'ordre surnaturel qui affectent le bienheureux et le rendent apte ou harmonieusement proportionné à cet acte de la vision béatifique. — Mais à qui conviennent ces dots? Nous avons dit qu'elles conviennent à tous les êtres humains qui auront la béatitude. Conviennent-elles aussi au Christ? C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

S'il convient au Christ d'avoir les dots?

Cinq objections veulent prouver qu' « il convient au Christ d'avoir les dots ». — La première arguë de ce que « les saints par la gloire sont conformés au Christ ; et, aussi bien, est-il dit *aux Philippiens*, ch. III (v. 21) : *Lui qui réformera la bassesse de notre corps et la configurera à la clarté de son corps.* Donc le Christ a aussi les dots ». — La deuxième objection rappelle

que « dans le mariage spirituel on assigne les dots par similitude au mariage corporel. Or, dans le Christ, se trouve un certain mariage spirituel qui lui est particulier, savoir celui des deux natures en une personne ; ce qui a fait dire que la nature humaine a été, en Lui, épousée par le Verbe : comme on le voit par la Glose sur ce texte du psaume (XVIII, v. 6), *Il a placé sa tente dans le soleil ;* et, dans l'*Apocalypse*, ch. XXI (v. 3), *Voici le tabernacle, la tente de Dieu au milieu des hommes.* Donc il convient aussi au Christ d'avoir les dots ». — La troisième objection fait observer que « comme le dit saint Augustin, au livre *De la doctrine chrétienne* (liv. III, ch. XXXI), le Christ, selon la règle de Tyconius, en raison de l'unité du corps mystique qui existe entre la tête et les membres, s'appelle du nom d'Épouse et non pas seulement d'Époux ; comme on le voit par Isaïe, ch. LXI (v. 10), *Pareil à l'époux orné de sa couronne, et à l'épouse ornée de ses parures.* Puis donc qu'à l'épouse les dots sont dues, il faut, semble-t-il, assigner au Christ les dots ». — La quatrième objection déclare qu' « à tous les membres de l'Église est due la dot, l'Église étant l'Épouse. Or, le Christ est membre de l'Église ; comme on le voit par la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XII (v. 27), *Vous êtes le corps du Christ et les membres du membre*, c'est-à-dire *du Christ*, explique la Glose. Donc au Christ sont dues les dots ». — La cinquième objection dit que « le Christ a, dans la perfection, la vision, la fruition et la délectation. Or, ce sont, là, les dots. Par conséquent, le Christ a les dots ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier déclare qu' « entre l'époux et l'épouse est exigée la distinction des personnes. Or, dans le Christ, il n'est rien qui soit personnellement distinct du Fils de Dieu, qui est l'Époux, comme on le voit par saint Jean, ch. III (v. 29), *Celui qui a l'Épouse est l'Époux.* Donc, puisque les dots sont assignées à l'épouse ou pour l'épouse, il semble qu'il ne convient pas au Christ d'avoir les dots ». — Le second argument fait observer qu' « il n'appartient pas au même de donner les dots et de les recevoir. Or, c'est le Christ qui donne les dots spirituelles. Donc il ne convient pas au Christ d'avoir les dots ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « touchant cette difficulté, il y a deux opinions.

Quelques-uns disent que dans le Christ se trouve une triple union : l'une, appelée *de concert* (*consentanea*), qui l'unit à Dieu par connexion d'amour; la deuxième, appelée *quirehausse* (*dignativa*), par laquelle la nature humaine est unie à la nature divine; la troisième, qui unit le Christ à l'Église. Ils disent donc que selon les deux premières, il convient au Christ d'avoir les dots sous leur raison de dots; mais selon la troisième, s'il lui convient d'avoir excellemment ce qu'est la dot, ce n'est pas sous la raison de dot que cela lui convient. Dans cette union, en effet, le Christ est l'Époux, et l'Église est l'Épouse. Or, la dot est donnée à l'épouse quant à la propriété et au domaine, bien qu'elle soit donnée à l'époux quant à l'usage.

Mais cela ne semble pas être à propos. — Et, en effet, dans l'union qui unit le Christ au Père par le concert de l'amour même en tant qu'Il est Dieu, il n'est point parlé de mariage. Car il n'y a point, là, de sujétion, comme il arrive de l'épouse à l'endroit de l'époux. — Semblablement, non plus, dans l'union de la nature humaine à la nature divine, qui est l'union de la personne, ou aussi par la conformité de la volonté. Et cela, pour trois raisons. Premièrement, parce qu'est exigée la conformité de nature entre l'époux et l'épouse, dans le mariage où sont données les dots. Et cela fait défaut dans l'union de la nature humaine à la nature divine. Deuxièmement, parce qu'est exigée aussi la distinction des personnes. Or, la nature humaine n'est point distincte personnellement du Verbe. Troisièmement, parce que la dot est donnée quand l'épouse est introduite nouvellement dans la maison de l'époux ; et, ainsi, elle paraît convenir à l'épouse qui, non unie d'abord, est ensuite unie. Or, la nature humaine qui a été prise dans l'unité de personne par le Verbe n'a jamais été qu'elle ne fût unie de l'union la plus parfaite.

Il suit de là qu'il faut dire, d'après les autres, ou bien qu'en aucune manière ne convient au Christ la raison de dot, ou qu'elle ne lui convient pas au sens propre où on la dit des autres saints. Toutefois, les choses ou perfections

qu'on appelle dots conviennent au Christ de la façon la plus excellente ».

L'*ad primum* explique que « cette conformité » dont parlait l'objection, « doit s'entendre de ce qu'est la dot, non que la raison de dot soit dans le Christ. Il n'est pas nécessaire, en effet, que ce en quoi nous sommes conformes au Christ soit en Lui et en nous de la même manière ».

L'*ad secundum* précise que « la nature humaine n'est pas, à proprement parler, appelée épouse dans cette union où elle est unie au Verbe, attendu qu'il ne s'y trouve point la distinction des personnes qui est requise entre l'époux et l'épouse. Mais que quelquefois la nature humaine soit dite épousée selon qu'elle est unie au Verbe, c'est en tant qu'elle a un certain acte de l'épouse, car elle est unie indissolublement, et que, dans cette union, la nature humaine est inférieure au Verbe, régie par Lui comme l'épouse est régie par l'époux ».

L'*ad tertium* répond que « si parfois le Christ est appelé épouse ce n'est pas qu'Il soit Lui-même vraiment épouse; mais pour autant qu'Il gère la personne de son Épouse, savoir l'Église, qui lui est unie spirituellement. Et, aussi bien, selon cette manière de parler, rien n'empêcherait qu'il pût être dit avoir les dots : non que Lui-même les ait; mais parce que l'Église les a ».

L'*ad quartum* fait observer que « le nom d'*Église* se prend d'une double manière. — Quelquefois, en effet, il désigne seulement le corps qui est uni au Christ comme à sa tête. Et ce n'est qu'ainsi que l'Église a la raison d'épouse. Or, de cette sorte, le Christ n'est point membre de l'Église, mais Il est la tête, qui influe » la vie et le mouvement « dans tous les membres de l'Église. — D'une autre manière, l'Église se prend en tant qu'elle désigne la tête et les membres unis. Et, ainsi, le Christ est dit membre de l'Église, en tant qu'Il a un office distinct par rapport à tous les autres membres; savoir : leur influer la vie. Bien que, cependant, ce n'est pas d'une façon très propre qu'Il soit dit membre. Car le membre importe une certaine raison de partie. Et, dans le Christ, le bien spirituel n'est pas d'une façon partielle; il s'y trouve selon son intégrité

totale et parfaite. Aussi bien Il est Lui-même tout le bien de l'Église, et Il n'est pas quelque chose de plus grand, Lui et les autres ensemble, que Lui tout seul. A parler ainsi de l'Église, l'Église ne désigne pas seulement l'Épouse ; mais *l'Époux et l'Épouse* (cf. S. Matthieu, ch. XXV, v. 1) : en tant que par l'union spirituelle un seul tout résulte des deux. Il suit de là que, même si le Christ, d'une certaine manière, est dit membre de l'Église, Il ne peut, en aucune manière, être dit membre de l'Épouse. Par conséquent, la raison de dot ne lui convient pas ».

L'*ad quintum* dit que « dans cet argument », que faisait l'objection, « il y a le sophisme de *l'accident* », où ce qui est par accident est pris pour ce qui est par soi. « Les choses dont il s'agit, en effet, ne conviennent pas au Christ selon qu'elles ont la raison de dot ».

Nous ne devons point parler de dot quand il s'agit du Christ, bien qu'Il ait en Lui, au plus haut degré de perfection et d'excellence, tout ce que les dots peuvent comprendre et désigner. — Pourrons-nous parler de dots, quand il s'agit des anges? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si les anges ont les dots?

Cinq objections veulent prouver que « les anges ont les dots ». — La première arguë de ce que « sur ce texte du *Cantique des Cantiques*, ch. VI (v. 8), *Ma colombe est une*, la Glose dit : *L'Église est une dans les hommes et dans les anges*. Or, l'Église est l'Épouse ; et, ainsi, aux membres de l'Église il convient d'avoir les dots. Par conséquent, les anges ont les dots ». — La deuxième objection en appelle à ce que « sur ce texte de saint Luc, ch. XII (v. 36), *Et vous, soyez comme les hommes qui attendent leur seigneur à son retour des noces*, la Glose dit : *Le Seigneur est allé aux noces, quand, après sa Résurrection, l'Homme*

nouveau s'unit la multitude des anges. Donc la multitude des anges est l'Épouse du Christ. Et, par suite, aux anges sont dues les dots ». — La troisième objection déclare que « le mariage spirituel consiste dans l'union spirituelle. Or, l'union spirituelle n'est pas moindre entre les anges et Dieu, qu'entre les hommes bienheureux et Dieu. Donc, puisque les dots qui nous occupent sont assignées en raison du mariage spirituel, il semble qu'aux anges conviennent les dots ». — La quatrième objection fait observer que « le mariage spirituel requiert un époux spirituel et une épouse spirituelle. Or, au Christ, parce qu'Il est le plus souverain des Esprits, les anges sont plus conformes en nature que ne le sont les hommes. Donc le mariage spirituel peut être entre les anges et le Christ plus qu'entre les hommes et le Christ ». — La cinquième objection dit qu' « une plus grande convenance est exigée entre la tête et les membres qu'entre l'époux et l'épouse. Or, la conformité qui existe entre le Christ et les anges suffit à ce que le Christ soit dit *la tête des anges* (Troisième Partie, q. 8, art. 4). Donc, pour la même raison, elle suffit à ce qu'Il soit dit leur Époux ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier cite « Origène », qui, « sur le *Cantique des Cantiques* (Prologue), distingue quatre personnes; savoir : *l'Époux et l'Épouse, les jeune filles et les compagnons de l'Époux.* Et il dit que les anges sont les compagnons de l'Époux. Puis donc que les dots ne sont dues qu'à l'épouse, il semble qu'aux anges ne conviennent pas les dots ». — Le second argument fait observer que « le Christ s'est uni l'Église par l'Incarnation et la Passion (*Aux Éphésiens*, ch. v, v. 23); et c'est pourquoi Il est figuré par ce qui est dit dans l'*Exode*, ch. iv (v. 25) : *Tu m'es un époux de sang.* Or, le Christ par l'Incarnation et la Passion ne s'est pas uni aux anges d'une autre manière qu'Il ne l'était auparavant. Donc les anges n'appartiennent pas à l'Église selon que l'Église est dite l'Épouse. Et, par suite, il ne leur convient pas d'avoir les dots ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « il n'est pas douteux que ce qui se rapporte aux dots de l'âme convient aux anges comme aux hommes. Mais, sous la raison de dot, cela ne leur convient pas également, parce que la raison d'épouse

ne convient aux anges comme aux hommes. C'est qu'en effet, entre l'époux et l'épouse est exigée la conformité de nature, afin qu'ils soient de même espèce. De cette sorte, les hommes conviennent avec le Christ, en tant que le Christ a pris à soi la nature humaine, et par là Il est devenu conforme, dans la nature de l'espèce humaine, à tous les hommes. Avec les anges, au contraire, Il n'a pas de conformité selon l'unité d'espèce, ni selon la nature divine, ni selon la nature humaine. Et c'est pourquoi la raison de dot ne convient pas aussi proprement aux anges qu'aux hommes. — Toutefois, dans les choses qui se disent métaphoriquement », et c'est ici le cas, « comme la similitude n'est pas requise en tout point, on ne peut pas, de ce qu'il y a quelque dissemblance, conclure qu'une chose ne peut pas être dite métaphoriquement d'une autre. Par conséquent, de la raison qui est donnée, on ne peut pas conclure purement et simplement que les dots ne conviennent pas aux anges; mais seulement qu'elles ne leur conviennent pas aussi proprement qu'aux hommes, en raison de la dissimilitude dont il s'agit ».

L'*ad primum* accorde que « les anges appartiennent à l'unité de l'Église; mais cependant ils ne sont pas membres de l'Église selon que l'Église est dite l'Épouse par la conformité de nature. Et, à cause de cela, il ne leur convient pas d'avoir proprement les dots. »

L'*ad secundum* dit que « les noces ou épousailles dont il est question dans ce texte de la Glose » que citait l'objection, « se prennent dans un sens large pour l'union qui n'a pas la conformité de nature dans l'espèce. Et, dans ce sens large où l'on peut aussi parler de dots, rien n'empêche de mettre les dots dans les anges ».

L'*ad tertium* veut bien que « dans le mariage spirituel ne se trouve que l'union spirituelle; mais cependant ceux qui sont unis, doivent, pour la raison parfaite de mariage, convenir dans l'espèce de la nature. Et, à cause de cela, ne convient pas aux anges, au sens propre, la raison d'épousaille ou de mariage » même spirituel.

L'*ad quartum* déclare que « cette conformité par laquelle les

anges sont conformes au Christ en tant qu'il est Dieu, n'est point telle qu'elle suffise à la raison parfaite de mariage, n'étant pas selon la convenance dans l'espèce; mais plutôt il demeure encore entre eux une distance infinie ».

L'*ad quintum* répond que « le Christ n'est pas, non plus, au sens propre, dit la tête des anges, selon la raison où la tête requiert la conformité de nature. — Toutefois, il faut savoir que si la tête et les membres sont les parties d'un individu de même espèce, cependant, si on les considère à part, on ne dira pas que chacune de ces parties est de même espèce avec les autres : la main, en effet, est une partie d'une autre espèce que la tête. Lors donc qu'on parlera des membres considérés en eux-mêmes, il n'est pas requis d'autre convenance que celle de la proportion, de telle sorte que l'un reçoive de l'autre et que l'un soit au service de l'autre. Et, ainsi, la convenance qui est entre Dieu et les anges suffit davantage à la raison de tête qu'à la raison d'épouse ».

A user comme il convient de la similitude ou de la métaphore si juste, si belle, si harmonieuse, qui fait que le Christ se compare à l'Église comme l'Époux à l'Épouse, nous ne pouvons, selon la raison parfaite de cette métaphore, l'appliquer qu'à cette partie de l'Église que constituent les hommes. Les anges ne pouvant, en rien, être dits d'une même nature spécifique avec le Christ, comme le sont les hommes, ils demeurent en dehors de la raison propre d'Épouse par rapport à l'Époux des divins Cantiques et des noces éternelles. Et, pour autant, il n'est point parlé de dots à leur sujet. Les dots ne conviennent qu'aux bienheureux venus de la race humaine. — Ces dots, quelles sont-elles? On parle de trois dots qui sont appelées : la vision, la dilection, la fruition. Devons-nous dire que cette assignation est à propos. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article V.

S'il est convenablement marqué que les dots de l'âme sont au nombre de trois : la vision, la dilection et la fruition ?

Sept objections veulent prouver qu' « il n'est pas convenablement marqué que les dots de l'âme sont au nombre de trois, savoir : la *vision*, la *dilection* et la *fruition* ». — La première arguë de ce que « l'âme est unie à Dieu selon l'esprit où l'image de la Trinité se trouve quant à la mémoire, l'intelligence et la volonté (S. Augustin, *De la Trinité*, liv. XV, ch. XXI, XXIII). Or, la dilection appartient à la volonté; et la vision à l'intelligence. Donc il faudrait assigner quelque chose qui convienne à la mémoire : car la fruition n'appartient pas à la mémoire, elle appartient plutôt à la volonté ». — La deuxième objection fait observer que « les dots de la béatitude sont dites correspondre aux vertus de la vie présente par lesquelles nous sommes unis à Dieu, et ce sont la foi, l'espérance et la charité qui ont Dieu pour objet. Or, la dilection correspond à la charité; et la vision, à la foi. Donc il faudrait assigner quelque chose qui corresponde à l'espérance ; la fruition appartenant plutôt à la charité ». — La troisième objection déclare que « nous n'avons la fruition de Dieu que par la dilection et la vision; car nous sommes dits jouir des choses que nous aimons, pour elles-mêmes, comme on le voit par saint Augustin, au livre *De la doctrine chrétienne* (liv. I, ch. IV). Donc la fruition ne doit pas être assignée une dot spéciale distincte de la dilection. — La quatrième objection note qu' « à la perfection de la béatitude est requise la *compréhension*; première Épître *aux Corinthiens*, ch, IX (v. 24) : *Courez de telle sorte que vous embrassiez le but*. Donc il faudrait assigner une quatrième dot ». — La cinquième objection en appelle à « saint Anselme » (*De la ressemblance*, ch. XLVIII, parmi les Œuvres de saint Anselme) qui « affirme appartenir à la béatitude de l'âme, la *sagesse*, l'*amitié*, la *concorde*, la *puissance*, l'*honneur*, la *sécurité*, la *joie*. Et, donc les dots précédentes sont

mal assignées ». — La sixième objection cite « saint Augustin », qui « à la fin de la *Cité de Dieu* (liv. XXII, ch. xxx), enseigne que Dieu, dans la béatitude finale, *sera vu sans fin, sera aimé sans dégoût, sera loué sans qu'on se lasse.* Donc la *louange* doit être ajoutée aux dots précédemment marquées ». — La septième objection apporte le témoignage de « Boèce », qui « marque cinq choses appartenant à la béatitude, dans le livre III de *la Consolation* (pros. X); et ce sont : *la suffisance*, que promettent les richesses; *la joie*, que promet la volupté; *la célébrité*, que promet la renommée; *la sécurité*, que promet la puissance; *la révérence*, que promet la dignité. Et, ainsi, il semble que ces choses doivent être assignées comme dots plutôt que les précédentes.

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « il est assigné par tous, communément, trois dots de l'âme; mais d'une manière différente cependant. Quelques-uns, en effet, disent que les trois dots de l'âme sont *la vision*, *la dilection* et *la fruition*. D'autres disent que ce sont *la vision*, *la compréhension* et *la fruition*. D'autres, que ce sont *la vision*, *la délectation* et *la compréhension*. Mais toutes ces assignations reviennent au même, et le nombre des dots est assigné de la même manière.

Il a été dit, en effet (art. 2), que la dot est un quelque chose inhérent à l'âme qui l'ordonne à l'opération en laquelle la béatitude consiste. Or, dans cette opération, deux choses sont requises; savoir : la substance même de l'opération, qui est la vision; et sa perfection », ou son couronnement, « qui est la délectation, car il faut que la béatitude consiste *dans l'opération parfaite* (Aristote, *Éthique*, liv. I, ch. VII, n. 15; ch. XIII, n. 1; de S. Th., leç. 10, 19). D'autre part, c'est d'une double manière que la vision est accompagnée de délectation; et du côté de l'objet, en tant que ce qui est vu est délectable; et du côté de la vision, en tant que l'acte même de voir cause du plaisir, comme nous prenons plaisir à connaître les choses mauvaises, bien que les choses mauvaises ne nous causent point du plaisir. Et parce que l'opération en laquelle consiste la béatitude dernière doit être souverainement parfaite, à cause de cela il

est requis que cette vision soit délectable de l'une et de l'autre manière. Elle sera délectable du côté de la vision, si la vision est rendue connaturelle au sujet qui voit par un certain habitus; mais, pour qu'elle soit délectable du côté de l'objet qui est vu, deux choses sont requises; savoir : que l'objet visible convienne; et qu'il soit uni au sujet qui voit.

Ainsi donc, pour que la vision soit délectable en ce qui est d'elle-même, est requis l'habitus qui sera le principe élécitif de la vision. Et, de ce chef, on a la première dot, qui est appelée par tous *la vision*. Mais, du côté de l'objet qui est vu, deux choses sont requises. D'abord, la convenance, qui a trait à la partie affective. Et, de ce chef, est assignée comme dot, par quelques-uns, *la dilection*, et par quelques-uns *la fruition*, selon que la fruition se réfère à la partie affective : car ce que nous aimons d'un amour souverain est estimé nous convenir souverainement. Est requise, aussi, du côté de l'objet vu, l'union. Et, de ce chef, est marquée, par quelques-uns, *la compréhension*, qui n'est rien autre que le fait d'avoir Dieu présent et de le posséder en soi; par d'autres, *la fruition*, en tant que la fruition porte non plus sur l'espérance, comme dans la vie présente, mais sur la réalité elle-même possédée, comme dans la Patrie.

Et, ainsi, les trois dots correspondent aux trois vertus théologales; savoir : la vision, à la foi; à l'espérance, la compréhension ou la fruition dans l'une de ses acceptions; et à la charité, la délectation ou la fruition selon l'autre acception. C'est qu'en effet, la fruition parfaite, telle qu'on l'aura dans la Patrie, inclut en soi la délectation et la compréhension. Et voilà pourquoi, par quelques-uns elle est prise pour l'une, et par d'autres elle est prise pour l'autre. — Quelques-uns attribuent les trois dots aux trois vertus ou puissances de l'âme : la vision, à la faculté rationnelle; la dilection, au concupiscible; la fruition, à l'irascible, en tant que cette fruition est obtenue par une certaine violence. Mais c'est là une manière impropre de s'exprimer. L'irascible, en effet, et le concupiscible ne sont pas dans la partie intellective, mais dans la partie sensitive; et les dots de l'âme se trouvent dans la partie spirituelle ».

L'*ad primum* fait observer que « la mémoire et l'intelligence n'ont qu'une même opération : ou parce que l'intelligence » ou le fait d'entendre intellectuellement « est une opération de la mémoire » intellectuelle; « ou, si l'intelligence est tenue pour une certaine puissance, la mémoire ne passe à l'acte, sinon par l'intermédiaire de l'intelligence, car le propre de la mémoire est de retenir ou de conserver la connaissance. Et, aussi bien, à la mémoire et à l'intelligence ne correspond qu'un seul habitus qui est la connaissance » ou la science. « C'est pour cela qu'à l'une et à l'autre correspond une seule dot, la vision ». — Dans la Première Partie de la *Somme théologique*, saint Thomas nous a démontré, à l'article 7 de la question 79, que la mémoire intellectuelle n'est pas une faculté distincte de l'entendement réceptif qui produit l'opération intellectuelle; elle est cette même faculté en tant qu'elle conserve les espèces intelligibles des choses déjà perçues.

L'*ad secundum* dit que « la fruition répond à l'espérance en tant qu'elle inclut la compréhension qui succède à l'espérance. Car ce qu'on espère n'est pas encore possédé; et, pour autant, l'espérance afflige, d'une certaine manière, en raison de la distance qui sépare de l'objet aimé. C'est pour cela qu'elle ne demeurera pas dans la Patrie; mais elle fera place à la compréhension » (cf. *Prima-Secundae*, q. 4, art. 3).

L'*ad tertium* répond que « la fruition, selon qu'elle inclut la compréhension, se distingue de la vision et de la dilection; mais, cependant, d'une autre manière que la dilection de la vision. La dilection, en effet, et la vision désignent divers habitus, dont l'un appartient à l'intelligence, et l'autre à la volonté. Mais la compréhension ou la fruition selon qu'on la prend pour la compréhension, n'implique pas un autre habitus en dehors des deux que nous venons de dire; elle implique l'éloignement des empêchements qui faisaient que l'esprit ne pouvait pas s'unir à Dieu dans sa présence. Et cela se réalise par cela que l'habitus lui-même de la gloire délivre l'âme de ce défaut : c'est ainsi qu'il la rend à même de connaître sans les images venues des sens, et à dominer sur le corps », n'étant plus alourdie par lui, « et les autres choses de cette sorte qui

excluent les empêchements en raison desquels maintenant nous voyageons loin du Seigneur dans notre pèlerinage sur cette terre (IIe Épître *aux Corinthiens*, ch. v (v. 6) ».

L'*ad quartum* déclare que « la réponse se trouve en ce qui a été déjà dit » (au corps de l'article).

L'*ad quintum* rappelle que « les dots sont proprement les principes immédiats de cette opération en laquelle consiste la béatitude parfaite, unissant l'âme au Christ. Telles ne sont pas les choses qu'énumère saint Anselme. Il s'agit là de choses qui en quelque manière que ce soit accompagnent la béatitude ou la suivent, non seulement eu égard à l'Époux, que concerne seule la *sagesse*, parmi toutes ces choses énumérées; mais aussi par comparaison aux autres : soit égaux, auxquels se réfère l'*amitié*, quant à l'union des sentiments affectifs, et *la concorde*, quant à l'harmonie dans l'action; soit inférieurs, auxquels se réfère *la puissance*, selon que les choses des inférieurs sont disposées par les supérieurs, et *l'honneur*, selon que les inférieurs rendent leurs devoirs aux supérieurs; et aussi eu égard à soi-même, à quoi se rapporte *la sécurité*, quant à l'éloignement du mal, et *la joie*, quant à l'obtention du bien ».

L'*ad sextum* dit que « la louange, placée par saint Augustin en troisième lieu parmi les choses qui seront dans la Patrie, n'est pas une disposition à la béatitude, mais plutôt une conséquence de la béatitude. Par cela même, en effet, que l'âme est unie à Dieu, en quoi consiste la béatitude, il s'ensuit qu'elle s'échappe en louange. Et donc la louange n'a point raison de dot ».

L'*ad septimum* répond que « les cinq choses que Boèce énumère sont de certaines conditions de la béatitude; non des dispositions à l'acte de la béatitude. La béatitude, en effet, en raison de sa perfection, a seule et individuellement, par elle-même, tout ce qui est recherché par les hommes dans les divers biens; comme on le voit même par Aristote au livre I (ch. VII, n. 7; de S. Th., leç. 9) et au livre X (ch. VII, n. 4; ch. VIII, n. 9; de S. Th., leç. 10, 13) de l'*Éthique*. Et, conformément à cela, Boèce montre que les cinq choses dont il parle sont dans

la vraie béatitude; parce que ces choses-là sont ce que les hommes recherchent dans la félicité temporelle. Elles appartiennent soit à l'immunité par rapport au mal, comme *la sécurité*; ou à l'obtention du bien, selon qu'il convient, comme *la joie*; selon qu'il est parfait, comme *la suffisance* » ou la plénitude; « ou à la manifestation du bien, comme *la célébrité*, en tant que le bien de l'un est connu de beaucoup; et *la révérence*, en tant qu'il est donné des signes de cette connaissance ou de ce bien : la révérence, en effet » ou le respect « consiste dans les marques de l'honneur qui est le témoignage de la vertu. Par où l'on voit que les cinq choses dont il s'agit ne doivent pas être assignées comme dots, mais comme de certaines conditions de la béatitude ».

Les dots des bienheureux se disent par analogie aux choses du mariage, où la fiancée, quand elle est introduite, au jour des noces, dans la maison de l'époux, est parée de tout ce qui peut la rendre plus apte à s'unir à lui pour qu'elle et lui aient une plus parfaite jouissance ou un plus parfait bonheur dans leur union conjugale. Ainsi, pour l'acte de la souveraine béatitude où l'âme humaine doit s'unir au Christ son divin Époux et goûter dans cette union le bonheur parfait de la vision béatifique qui n'aura jamais de fin, des prérogatives de choix, et d'ordre divin comme la béatitude elle-même, lui seront données à titre de dispositions et de parures destinées à rendre plus excellent et plus parfait l'acte de la béatitude. Ces dispositions ou parures sont appelées du nom de dots et sont au nombre de trois : la vision, la compréhension et la délectation. La vision désigne ici la disposition habituelle, d'ordre divin, qui rend l'intelligence, par la lumière de gloire, apte à voir Dieu dans son essence. La compréhension est cette disposition qui affecte la volonté tandis qu'elle passe, de l'état d'attente ou d'espérance à l'état de possession actuelle de la divine essence. La délectation est la disposition ou le tressaillement de joie, dans la volonté, du fait qu'elle goûte actuellement et à tout jamais présent, dans l'infini délice de sa beauté, ce bien souverain qu'est l'essence divine. La seule notion de ces dots des

âmes bienheureuses nous permet d'entrevoir leur rôle ineffable dans la joie de l'éternelle béatitude.

Pour clore notre étude touchant le sort des bienheureux après la Résurrection et leur entrée définitive en corps et en âme dans le ciel, il ne nous reste plus qu'à considérer ce qui a trait à leurs auréoles.

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XCVI

DES AURÉOLES

Cette question comprend treize articles :

1° Si l'auréole diffère de la récompense essentielle ?
2° Si elle diffère du fruit ?
3° Si le fruit est dû à la seule vertu de continence ?
4° Si c'est à propos que sont assignés trois fruits aux trois parties de la continence ?
5° Si aux vierges est due l'auréole ?
6° Si elle est due aux martyrs ?
7° Si elle est due aux docteurs ?
8° Si au Christ est due l'auréole ?
9° Si elle est due aux anges ?
10° Si elle est due au corps humain ?
11° Si c'est à propos que trois auréoles sont assignées ?
12° Si l'auréole des vierges est la plus excellente ?
13° Si l'un a la même auréole plus intensément que l'autre ?

Dans ces 13 articles, le premier est l'article 1 de la question 5, distiction XLIX dans le Commentaire du livre IV des *Sentences*. Les articles 2, 3, 4, sont, dans la même question, les trois sous-questions de l'article 2. Les articles 5, 6, 7, les trois sous-questions de l'article 3. Les articles 8, 9, 10, les trois sous-questions de l'article 4. Les articles 11, 12, 13, les trois sous-questions de l'article 5.

Article Premier.

Si l'*auréole* est une autre récompense que la récompense essentielle appelée *aurea* ?

Cinq objections veulent prouver que l' « *auréole* » ou petite couronne « n'est pas une autre récompense que la récompense essentielle appelée *aurea* » ou couronne. — La première arguë

de ce que « la récompense essentielle est la béatitude elle-même. Or, la béatitude, d'après Boèce (*De la consolation de la Philosophie*, liv. III, prose II), est l'*état que rend parfait la réunion de tous les biens*. Donc la récompense essentielle inclut tout bien dont on jouit dans la Patrie. Et, par suite, l'auréole » ou petite couronne « est incluse dans l'*aurea* » ou la couronne, récompense essentielle. — La deuxième objection dit que « le plus et le moins ne diversifient pas l'espèce. Or, ceux qui gardent les conseils et les préceptes ont une plus grande récompense que ceux qui gardent les préceptes seulement; et leur récompense ne semble en rien différer sinon que l'une est plus grande que l'autre. Puis donc que l'auréole désigne la récompense qui est due aux œuvres de la perfection, il semble que l'auréole ne dit pas quelque chose de distinct de la couronne ». — La troisième objection déclare que « la récompense répond au mérite. Or, la racine de tout le mérite est la charité (cf. *Prima-Secundae*, q. 114, art. 4). Puis donc que la couronne répond à la charité, il semble que dans la Patrie il n'y aura pas de récompense distincte de la couronne ». — La quatrième objection rappelle que « *les hommes sont admis aux Ordres des anges*, comme le dit saint Grégoire (Hom. XXXIV *sur l'Évangile)*. Or parmi les anges, *bien que certains dons soient plus excellents en quelques-uns, il n'est rien cependant qu'on y possède égoïstement. Là, en effet, toutes choses sont en tous, non également, puisque quelques-uns les possèdent plus excellemment que d'autres, mais cependant tous les ont*; comme le dit encore saint Grégoire (au même endroit). Donc, parmi les bienheureux aussi, il n'y aura pas d'autre récompense que la récompense commune à tous. Et, par conséquent, l'auréole n'est pas une récompense distincte de la couronne ». — La cinquième objection fait observer qu' « au mérite plus excellent est due une plus excellente récompense. Si donc la couronne est due aux œuvres qui sont de précepte, et l'auréole à celles qui sont de conseil, l'auréole sera plus parfaite que la couronne ou l'*aurea*. Et, par suite, on ne devrait pas la désigner par un diminutif, *aureola*. On voit donc que l'auréole n'est pas une récompense distincte de la couronne ».

Des trois arguments *sed contra*, le premier en appelle à ce que « dans l'*Exode*, ch. XXV, sur ce texte (v. 25), *Tu feras une autre petite couronne d'or* (*aureola*), la glose dit : *A cette couronne appartient le cantique nouveau que les vierges seulement chantent en présence de l'Agneau* ; d'où il semble que l'auréole est une certaine couronne donnée non à tous mais à quelques-uns spécialement. La couronne (*aurea*), au contraire, est donnée à tous. Donc l'auréole est autre chose que la couronne (*aurea*) ». — Le deuxième argument déclare qu' « au combat suivi de la victoire est due la couronne ; IIe Épître *à Timothée*, ch. II (v. 5) : *Ne sera couronné que celui qui aura légitimement combattu*. Donc où se trouve une raison spéciale de combat, là doit être une couronne spéciale. Puis donc que dans certaines œuvres se trouve une raison spéciale de lutter, elles doivent avoir en plus des autres, une certaine couronne. Et cette couronne est appelée auréole ». — Le troisième argument dit que « l'Église militante descend de l'Église triomphante ; comme on le voit dans l'*Apocalypse*, ch. XXI, *J'ai vu la cité sainte*, etc. Or, dans l'Église militante, à ceux qui ont certaines œuvres spéciales sont données des récompenses spéciales, telles la couronne aux vainqueurs, et le prix à ceux qui courent. Donc il doit en être de même dans l'Église triomphante ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la récompense essentielle de l'homme, laquelle est sa béatitude, consiste en la parfaite union de l'âme à Dieu, en tant qu'elle jouit de Lui à la perfection, vu et aimé par elle à la perfection. Cette récompense est appelée métaphoriquement *couronne* ou *aurea* : soit du côté du mérite, lequel s'obtient par un certain combat, étant donné que *la vie de l'homme sur la terre est un combat*, Job, ch. VII (v. 1) ; soit aussi du côté de la récompense, par laquelle l'homme est rendu, en quelque manière, participant de la divinité, et, par suite, de la puissance royale ; *Apocalypse*, ch. V (10) : *Vous nous avez faits, à notre Dieu, rois et prêtres*. Et la couronne est le signe, la marque du pouvoir royal. Pour la même raison, la récompense qui est ajoutée à la récompense essentielle, a aussi la raison de couronne. De plus, la couronne signifie une certaine perfection, en raison de sa

forme circulaire, en raison de quoi aussi elle appartient à la perfection des bienheureux. Mais parce que rien ne peut être ajouté » à la récompense essentielle, « qui ne soit moindre et au-dessous, à cause de cela la récompense ajoutée est appelée », par diminutif d'*aurea* ou couronne d'or, « *aureola*, auréole » ou petite couronne d'or.

« D'autre part, à cette récompense essentielle qui est appelée couronne » ou *aurea*, « quelque chose peut être ajouté d'une double manière.

D'abord, du côté de la condition de la nature du sujet qui est récompensé. C'est ainsi que par-dessus la gloire de l'âme est ajoutée la gloire du corps » après la résurrection. « Et, aussi bien, quelquefois la gloire du corps est appelée auréole; et c'est ainsi que sur cette parole de l'*Exode*, ch. xxv, *Tu feras une autre petite couronne d'or*, une certaine glose dit qu' *à la fin l'auréole est ajoutée, alors que l'Écriture enseigne qu'une gloire plus sublime leur est réservée pour le moment où ils recouvreront leur corps*. Mais ce n'est pas ainsi que maintenant nous parlons de l'auréole.

D'une autre manière, quelque chose peut être ajouté à la récompense essentielle qu'est la couronne, en raison de l'œuvre méritoire. Cette œuvre a raison de mérite, d'un double chef, qui lui donne aussi la raison de bonté; savoir : la racine de la charité, par laquelle elle se réfère à la fin dernière, et, de ce chef, lui est due la récompense essentielle, ou l'obtention de la fin, qui est la couronne d'or; et aussi le genre de l'acte, qui tire un certain droit de louange, des circonstances voulues, de l'habitus qui produit l'acte, et de la fin prochaine; et, de ce chef, lui est due une certaine récompense accidentelle qui est appelée auréole. C'est de l'auréole ainsi entendue que nous parlons maintenant. De l'auréole ainsi comprise, il faut dire qu'elle désigne quelque chose de surajouté : c'est-à-dire, une certaine joie portant sur les œuvres qu'on a accomplies, lesquelles ont la raison de victoire particulièrement excellente, joie qui est autre que la joie portant sur l'union à Dieu et qui est appelée couronne ou *aurea* ».

L'*ad primum* accorde que « la béatitude renferme en soi tous

les biens qui sont nécessaires à la vie parfaite de l'homme, laquelle consiste dans l'opération parfaite de l'homme. Mais certaines choses peuvent être ajoutées, non comme nécessaires à cette opération parfaite qui ne pourrait pas être sans elles; mais parce que, ces choses étant ajoutées, la béatitude a plus d'éclat. De telle sorte qu'elles appartiennent à un certain mieux de la béatitude et comme à sa parure. C'est ainsi, du reste, que même la félicité politique ou de la vie présente parmi les hommes reçoit une ornementation ou un éclat de la noblesse et de la beauté du corps et autres choses de ce genre, sans lesquelles cependant elle peut être » absolument parlant, puisqu'elle consiste dans la vertu, « comme on le voit au livre I de l'*Éthique* (ch. VII, n. 15; de S. Th., leç. 13). Et de cette manière l'auréole se réfère à la béatitude de la Patrie ».

L'ad secundum déclare que « celui qui garde les conseils et les préceptes mérite toujours plus que celui qui garde les préceptes seulement en tant que la raison de mérite se considère dans les œuvres prises en elles-mêmes; mais non toujours selon que la raison de mérite se mesure à la racine de la charité, attendu que quelquefois un sujet garde seulement les préceptes avec une charité plus grande que celui qui garde les préceptes et les conseils. Toutefois, le plus souvent, il arrive le contraire; parce que *la preuve de l'amour c'est la manifestation des œuvres*, comme le dit saint Grégoire (Homélie XXX *sur l'Évangile*). Ce n'est donc pas la récompense essentielle plus intense, qui est appelée auréole; mais ce qui se surajoute à la récompense essentielle : et cela, indifféremment, soit que la récompense essentielle de celui qui a l'auréole l'emporte sur la récompense essentielle de celui qui ne l'a pas, ou inversement ».

L'*ad tertium* dit que « la charité est le principe du mérite, mais notre acte est comme l'instrument par lequel nous méritons. Or, pour obtenir un effet, n'est pas seulement requise la disposition voulue dans le premier moteur, mais aussi la disposition qui convient dans l'instrument. Et c'est pour cela que, dans l'effet, quelque chose est obtenu du côté ou en raison du premier principe : et cela est principal; mais aussi quelque chose du côté de l'instrument : et cela est secondaire. De là

vient que dans la récompense aussi quelque chose est dû à la charité, et c'est la couronne, l'*aurea;* et quelque chose du côté de la nature des œuvres, et c'est l'*aureola*, l'auréole ».

L'*ad quartum* fait observer que « tous les anges ont mérité leur béatitude par un même genre d'acte, savoir l'orientation vers Dieu. Et, par suite, aucune récompense particulière ne se trouve en l'un qui ne se trouve pas en l'autre d'une certaine manière. Les hommes, au contraire, méritent la béatitude par des genres d'actes qui sont divers. Il n'y a donc pas similitude » en ce qui est de la couronne et de l'auréole, pour les hommes et pour les anges. — « Et, cependant, parmi les hommes, ce que l'un semble avoir de spécial, est, d'une certaine manière, commun à tous : en tant que, par la charité parfaite, chacun répute sien le bien d'autrui. Non pas, toutefois, que cette joie qu'un sujet éprouve de la joie d'un autre puisse être appelée auréole ; parce qu'elle n'est pas une récompense de sa victoire à lui, mais plutôt elle est causée par la victoire d'autrui : et la couronne est donnée aux vainqueurs, non à ceux qui se réjouissent avec eux de leur victoire ».

L'*ad quintum* répond que « l'excellence du mérite qui vient de la charité est plus grande que celle qui vient de la nature de l'œuvre ; comme *la fin*, à laquelle la charité ordonne, l'*emporte sur ce qui est ordonné à la fin* (Aristote, *Éthique*, liv. I, ch. VII, n. 35), et qui est ce sur quoi portent nos actes. Aussi bien, la récompense qui répond au mérite en raison de la charité, si petite soit-elle, l'emporte sur toute récompense correspondant à l'acte en raison de sa nature. Et c'est pourquoi l'auréole se dit toujours par mode de diminutif eu égard à l'*aurea* ou à la couronne ».

Ces mots *aurea, aureola,* quand on les applique à la récompense des bienheureux dans le ciel, se prennent dans un sens métaphorique, sens qui est d'ailleurs très juste. Il s'agit, en vérité, de la joie qu'éprouvent les bienheureux en possédant la récompense méritée par leurs bonnes œuvres. Cette joie est de deux sortes. L'une est causée par la possession de Dieu que leurs œuvres ont méritée du fait qu'elles étaient accomplies

par amour de charité et selon le degré de cette charité. Elle constitue leur bonheur essentiel. L'autre est causée par les bonnes œuvres qu'ils ont accomplies, à considérer ces bonnes œuvres en elles-mêmes ou selon leur nature et l'excellence qu'elles tiennent de cette nature avec toutes les circonstances qui les ont accompagnées. Elle constitue leur bonheur accidentel. La première est appelée du nom d'*aurea* ou de couronne. La seconde est appelée *aureola*, auréole ou petite couronne, nous dirions encore *décorations*. La couronne est une, les décorations peuvent être multiples. — Après l'avoir comparée à la couronne, nous devons maintenant comparer l'auréole au fruit, dans le sens où l'Évangile en parle quand il dit de la bonne terre qu'elle produit son fruit, tantôt trente, tantôt soixante, tantôt cent. — L'étude de ce point de doctrine va faire l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si l'auréole diffère du fruit?

Trois objections veulent prouver que « l'auréole ne diffère pas du fruit ». — La première arguë de ce qu' « on ne doit pas distribuer des récompenses diverses à un mérite identique. Or, au même mérite correspond l'auréole et le *fruit cent*, tous deux pour la virginité, comme on le voit dans la glose sur saint Matthieu, ch. XIII (v. 23). Donc l'auréole est la même chose que le fruit ». — La deuxième objection en appelle à « saint Augustin », qui « dans le livre *De la Virginité* (ch. XLV), dit que le *fruit cent* est dû au martyre. Et le même est dû à la virginité. Donc le fruit est une certaine récompense commune aux vierges et aux martyrs. Et puisque l'auréole leur est due aussi, il s'ensuit que l'auréole est la même chose que le fruit ». — La troisième objection fait observer que « dans la béatitude, on ne trouve que deux sortes de récompenses : l'essentielle ; et l'accidentelle, qui s'ajoute à l'essentielle. Or, la récompense ajoutée à l'essentielle est l'auréole, comme il a été dit (art. I),

et on peut le voir du fait que, dans l'*Exode*, ch. XXV (v. 25), l'auréole est dite s'ajouter à la couronne d'or. D'autre part, le fruit n'est pas la récompense essentielle ; sans quoi il serait dû à tous les bienheureux. Donc il est la même chose que l'auréole ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier déclare que « tout ce qui n'a pas la même division n'a pas la même raison » d'espèce ou d'essence. « Or, le fruit et l'auréole n'ont pas la même division. L'auréole, en effet, se divise en auréole des vierges, des martyrs et des docteurs », comme nous le verrons bientôt (art. 11). Le fruit, au contraire, en fruit de ceux qui sont demeurés fidèles dans le mariage, dans le veuvage, ou dans la virginité. Donc le fruit et l'auréole ne sont pas une même chose ». — Le second argument dit que « si le fruit et l'auréole étaient la même chose, à quiconque serait dû le fruit, serait due aussi l'auréole. Or, c'est là chose manifestement fausse ; car le fruit est dû à la viduité, mais non pas l'auréole. Donc, etc. »

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « ce qui est dit métaphoriquement peut se prendre en des sens variés selon l'adaptation aux diverses propriétés de ce d'où on le tire. Or, le *fruit*, au sens propre, se dit, dans les choses corporelles, des produits de la terre. Il s'ensuit que selon les diverses conditions qui peuvent se trouver dans les fruits corporels le fruit sera pris diversement dans l'ordre spirituel. Et, en effet, dans le fruit corporel, on a la douceur, qui refait selon qu'il vient à l'usage de l'homme ; on a aussi le terme auquel parvient l'opération de la nature ; et, encore, ce qui est attendu de la culture de la terre par la semence ou de toute autre manière.

Il suit de là que le fruit spirituel se prend quelquefois pour ce qui refait comme étant la fin dernière. Et, selon cette signification, nous sommes dits jouir de Dieu (en latin *frui Deo*) : d'une manière parfaite, dans la Patrie ; d'une manière imparfaite, sur cette terre. C'est d'après cette signification qu'est prise la *fruition* qui est une des trois dots (cf. q. 85, art. 5). Mais ce n'est pas en ce sens que nous parlons maintenant des fruits.

Quelquefois, le fruit spirituel se prend pour ce qui refait

seulement, sans que ce soit la fin dernière. De cette sorte, les vertus portent le nom de fruits, en tant qu'*elles refont l'esprit dans le sens d'une douceur vraie;* comme le dit saint Ambroise (Le Maître des *Sentences*, liv. I, dist. I). C'est ainsi qu'est pris le fruit dans l'Épître *aux Galates*, ch. v (v. 22 et suiv.) : *Les fruits de l'Esprit sont la joie*, etc. Mais ce n'est pas, non plus, en ce sens que nous nous enquérons des fruits maintenant.

D'une autre manière, le fruit spirituel peut se prendre à la ressemblance du fruit corporel, en tant que le fruit corporel est un certain avantage qui est attendu du travail de l'agriculture : de telle sorte qu'on appelle fruit cette récompense que l'homme obtient pour le travail qu'il a fait dans cette vie. Et, ainsi, toute récompense qui sera possédée dans la vie future en raison de nos travaux est appelée fruit. C'est ainsi qu'est pris le fruit dans l'Épître *aux Romains*, ch. vii (v. 22) : *Vous avez votre fruit dans la sanctification, ayant pour fin la vie éternelle*. Et c'est aussi en ce sens que nous traitons maintenant du fruit.

Mais nous traitons du fruit, maintenant, selon qu'il provient de la semence. C'est ainsi que le Seigneur en parle dans saint Matthieu, ch. xiii (v. 3 et suiv.; S. Marc, ch. iv, v. 3; S. Luc, ch. viii, v. 5), où Il divise le fruit en *trente*, en *soixante*, en *cent*. Or, le fruit peut venir de la semence en tant que la vertu de la semence est efficace à changer en sa nature les humeurs de la terre; et plus cette vertu est efficace, et la terre préparée à cet effet, plus le fruit en résulte abondant. D'autre part, la semence spirituelle qui est semée en nous est *le verbe*, ou *la parole de Dieu* (S. Luc, ch. viii, v. 11). Il suit de là que plus un être humain se change en la spiritualité, s'éloignant de la chair, plus est grand en lui le fruit de la parole de Dieu. D'après cela, donc, le fruit diffère de la couronne et de l'auréole, que la couronne consiste dans la joie que l'on a de Dieu; l'auréole, dans la joie que l'on a de la perfection des œuvres; et le fruit, dans la joie que l'on a de la disposition elle-même du sujet qui agit selon le degré de spiritualité dans lequel il s'avance en vertu de la semence de la parole de Dieu.

Quelques-uns distinguent entre l'auréole et le fruit, disant que l'auréole est due à celui qui combat, selon cette parole de la seconde Épître *à Timothée*, ch. II (v. 5), *N'est couronné que celui qui a légitimement combattu ;* et le fruit est dû à celui qui travaille, selon qu'il est dit dans *la Sagesse*, ch. III (v. 15), *Le fruit des bonnes œuvres est plein de gloire.* — D'autres disent que la couronne regarde l'union à Dieu ; tandis que l'auréole et le fruit consistent dans les choses ordonnées à la fin, de telle sorte cependant que le fruit regarde principalement la volonté, et l'auréole le corps.

Mais étant donné que dans un même sujet et selon une même chose se trouve le travail et le combat, et que la récompense du corps dépend de la récompense de l'âme : d'après les interprétations qui viennent d'être signalées, il n'y aurait pas d'autre différence, entre le fruit, la couronne et l'auréole, qu'une différence de raison seulement. Et cela ne peut pas être, puisque le fruit est assigné à quelques-uns à qui n'est pas assignée l'auréole ».

On aura remarqué l'admirable finesse d'analyse dans ces diverses acceptions du mot fruit, emprunté par métaphore à ce qui se passe parmi nous dans l'ordre des choses corporelles.

L'*ad primum* dit qu' « il n'y a pas d'inconvénient à ce que diverses récompenses correspondent à un même mérite selon les diverses choses qui sont en lui. Et, ainsi, à la virginité correspond la couronne, selon qu'elle est gardée en vue de Dieu sous l'empire de la charité ; l'auréole, selon qu'elle est une certaine œuvre de perfection ayant la raison de victoire excellente ; le fruit, selon que, par la virginité, l'homme passe à une certaine spiritualité, s'éloignant des choses de la chair ».

L'*ad secundum* précise « que le fruit, selon son acception propre et comme nous en parlons maintenant, ne dit pas une réponse commune au martyre et à la virginité, mais aux trois degrés de la continence (cf. art. 3, 4). Quant à cette glose « dont parlait l'objection, « qui affirme que le *fruit cent* correspond aux martyrs, elle prend le fruit dans un sens large, selon que toute rémunération est appelée de ce nom : de telle sorte

que par *fruit cent* est désignée la rémunération qui est due à n'importe quelles œuvres de perfection ».

L'*ad tertium* accorde que « l'auréole est une certaine récompense accidentelle surajoutée à la récompense essentielle; mais, cependant, toute récompense accidentelle n'est pas auréole. Ce n'est que la récompense accidentelle des œuvres de perfection par lesquelles l'homme est surtout conformé au Christ selon la victoire précédemment marquée (à l'article premier). Il n'y a donc pas d'inconvénient à ce que l'éloignement de la vie charnelle ait une autre récompense accidentelle qui lui soit due, et qui est le fruit ».

L'auréole nous était apparue comme une récompense accidentelle surajoutée à la récompense essentielle des bienheureux. Cette récompense accidentelle, due aux œuvres de perfection en raison de leur excellence intrinsèque, n'est pas la seule qui puisse être ajoutée à la récompense essentielle. Il en est une autre, appelée du nom de fruit, et qui regarde spécialement la disposition excellente que produit dans l'âme en vue d'une transformation spirituelle l'éloignement des œuvres de la chair. Mais n'est-ce qu'en raison de la seule vertu de continence que nous devrons parler de fruit. Saint Thomas va nous répondre à l'article suivant.

Article III.

Si le fruit est dû à la seule vertu de continence?

Cinq objections veulent prouver que « le fruit n'est pas dû à la seule vertu de continence ». — La première en appelle à ce que « dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. xv (v. 41), sur cette parole, *Autre est la clarté du soleil*, etc., la Glose dit qu'*à la clarté du soleil est comparée la dignité de ceux qui ont le fruit cent; à la clarté de la lune, ceux qui ont le fruit soixante; à la clarté des étoiles, ceux qui ont le fruit trente*. Or, cette diversité de clartés, selon l'intention de l'Apôtre, appartient à

n'importe quelle différence de la béatitude. Donc les divers fruits ne doivent pas correspondre à la seule continence ». — La deuxième objection rappelle que « le fruit tire son nom de la *fruition*. Or, la fruition appartient à la récompense essentielle, laquelle correspond à toutes les vertus. Donc, etc. ». — La troisième objection dit que « le fruit est dû au labeur; *Sagesse*, ch. III (v. 15) : *Les bons labeurs ont un fruit glorieux*. Or, le labeur est plus grand dans la force que dans la tempérance et la continence. Donc le fruit ne correspond pas à la seule continence ». — La quatrième objection déclare qu' « il est plus difficile de ne pas dépasser la mesure dans la nourriture qui est nécessaire à la vie, que dans les choses de la luxure sans lesquelles la vie » de l'individu « peut être conservée. Et, ainsi plus grand est l'effort de la parcimonie que celui de la continence. Donc le fruit correspond à la parcimonie plutôt qu'à la continence ». — La cinquième objection fait observer que « le fruit implique la réfection. Or, la réfection se trouve plutôt dans la fin. Puis donc que les vertus théologales ont la fin pour objet, c'est-à-dire Dieu Lui-même, il semble que c'est surtout à elles que le fruit doit correspondre ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « on le trouve dans la Glose sur saint Matthieu, ch. XIII (v. 23), laquelle assigne les fruits à la virginité, à la viduité, au mariage, qui sont les parties de la continence ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « le fruit est une certaine récompense due à l'homme par le fait qu'il passe de la vie charnelle à la vie spirituelle (art. 2). Il suit de là que le fruit répond surtout à la vertu qui surtout libère l'homme de la servitude de la chair. Or, c'est la continence qui le fait. Par les délectations vénériennes, en effet, l'âme est le plus assujettie à la chair, au point que, dans l'acte charnel, selon saint Jérôme (Ép. CXXIII) l'Esprit de prophétie n'agit pas sur le cœur des prophètes, et dans cette délectation il n'est pas possible de faire acte d'intelligence, comme le dit Aristote au livre VI de l'*Éthique* (ch. XI, n. 4; de S. Th., leç. 11). Donc c'est bien à la continence que répond le fruit, plus qu'à toute autre vertu ».

L'*ad primum* explique que « la Glose » citée par l'objection

« prend le fruit dans un sens large, selon que toute rémunération est appelée de ce nom ».

L'*ad secundum* déclare que « la *fruition* ne se tire pas du fruit selon cette similitude qui convient au fruit dont nous parlons maintenant ».

L'*ad tertium* répond que « le fruit, selon que nous en parlons maintenant, ne correspond pas au labeur ou au travail en raison de la fatigue, mais selon que par le labeur ou le travail les semences fructifient. Et, aussi bien, les moissons elles-mêmes seront appelées *labeurs* (cf. ps. CXXVII, v. 2 ; S. Jean, ch. IV, v. 38) : pour autant que c'est pour elles qu'on travaille, ou qu'on les acquiert par le travail. Or, la similitude du fruit selon qu'il vient de la semence, s'applique plutôt à la continence qu'à la force, parce que les passions de la force ne soumettent pas l'homme à la chair comme les passions qui sont l'objet de la continence ».

L'*ad quartum* accorde que les « délectations qui sont dans la nourriture » ou les plaisirs de la table « sont plus nécessaires que les délectations qui sont dans les choses vénériennes » ou les plaisirs du mariage ; « mais elles sont moins véhémentes. Et, aussi bien, par elles l'âme est moins soumise à la chair ».

L'*ad quintum* précise que « le fruit ne se prend pas ici, selon qu'est dit *jouir* celui qui trouve sa réfection dans la fin, mais d'une autre manière (cf. art. 2). Et, donc, l'objection ne vaut pas ».

Le fruit dont nous parlons ici regarde proprement la récompense accidentelle qui convient à l'homme pour le fait de s'être libéré des assujettissements de la chair. Et cela convient par excellence à la vertu de continence qui réprime les plaisirs du mariage par lesquels surtout la chair tyrannise l'esprit. — Est-il à propos, en raison de cela, que les trois fruits dont parle l'Évangile soient assignés aux trois parties de la continence. C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si c'est à propos que les trois fruits sont assignés aux trois parties de la continence?

Quatre objections veulent prouver que « ce n'est pas à propos que les trois fruits sont assignés aux trois parties de la continence ». — La première arguë de ce que « dans l'Épître *aux Galates*. ch. v (v. 22, 23), sont assignés douze fruits de l'Esprit-Saint; savoir : *la joie, la paix*, etc. Et donc il semble qu'il ne doit pas en être marqués seulement trois ». — La deuxième objection rappelle que « le fruit désigne une certaine récompense spéciale. Or, la récompense qui est assignée à la virginité, à la viduité, au mariage, n'est pas une récompense spéciale. Tous ceux qui doivent être sauvés, en effet, sont contenus sous l'une de ces trois catégories, nul ne pouvant être sauvé s'il manque de la continence, et la continence étant suffisamment divisée en ces trois sortes. Donc c'est mal à propos qu'à ces trois choses sont assignés les trois fruits ». — La troisième objection fait observer que « comme la viduité dépasse la continence conjugale, de même la virginité dépasse la viduité. Or, ce n'est pas de la même manière que le *fruit soixante* dépasse le *fruit trente* et le *fruit cent* le *fruit soixante* : ni selon la proportionnalité arithmétique, car le fruit soixante dépasse le fruit trente de trente et le fruit cent dépasse le fruit soixante de quarante ; ni, non plus, selon la proportionnalité géométrique, car soixante est à trente dans la proportion du double, et cent à soixante dans celle de deux tiers en plus, contenant le tout et ses deux tiers. Donc c'est mal à propos que les fruits sont adaptés aux trois degrés de la continence ». — La quatrième objection déclare que « les choses qui sont dites dans la Sainte-Écriture ont le caractère de la perpétuité; saint Luc, ch. XXI (v. 33) : *Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront point*. Les choses, au contraire, qui sont faites en vertu de l'institution humaine, peuvent changer tous les jours. Donc ce n'est pas des choses dues à l'institution des hommes qu'il faut

tirer la raison des choses qui sont dites dans la Sainte-Écriture. Et, par suite, il semble que ne convient pas la raison que le Vénérable Bède assigne de ces fruits, quand il dit (sur S. Luc, liv. III, ch. VIII) que le fruit trente est dû à ceux qui sont mariés, parce que dans la représentation qui se fait par signes, trente est signifié par le contact du pouce et de l'index selon leur sommité, de telle sorte qu'ainsi en quelque manière ils se baisent, d'où il suit que le nombre trente signifie les baisers de ceux qui sont mariés. Le nombre soixante est signifié par le contact de l'index, sur l'articulation du milieu du pouce, de telle sorte que l'index porte sur le pouce et l'opprime, signifiant l'oppression que les veuves souffrent dans le monde. Mais lorsque, dans l'énumération nous parvenons à cent, nous passons de la droite à la gauche, et, ainsi, par le nombre cent est désignée la virginité qui a la proportion de la dignité angélique, placée à droite, c'est-à-dire, dans la gloire, tandis que nous nous sommes à la gauche en raison de l'imperfection de la vie présente ».

Nous n'avons pas ici d'argument *sed contra*, devant suffire la tradition de l'enseignement reçu.

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « par la continence, à laquelle répond le fruit (art. 3), l'homme est amené à une certaine spiritualité, les choses de la chair étant laissées. Et voilà pourquoi selon le mode divers de spiritualité que produit la continence, les divers fruits sont distingués. Il est, en effet, une spiritualité nécessaire; et une spiritualité surabondante. La spiritualité nécessaire est en ceci que la droiture de l'esprit ne soit point pervertie par la délectation de la chair, ce qui se fait quand un sujet use de la délectation de la chair selon l'ordre voulu de la raison. Et cette spiritualité est celle des gens mariés. La spiritualité surabondante est celle par laquelle l'homme s'abstient totalement de ces délectations de la chair qui suffoquent l'esprit. Ce qui se produit d'une double manière. Ou par rapport à n'importe quel temps, passé, présent et futur. Et c'est la spiritualité des vierges. Ou selon un certain temps. Et c'est la spiritualité des personnes qui sont dans le veuvage.

A ceux-là donc qui gardent la continence conjugale est donné le fruit trente; à ceux qui gardent la continence du veuvage, le fruit soixante; à ceux qui gardent la continence de la virginité, le fruit cent. Et cela pour la raison assignée par le vénérable Bède.

Mais on peut assigner une autre raison tirée de la nature elle-même des nombres. — Le nombre trente, en effet, s'obtient par le nombre trois mené sur le nombre dix. Or le nombre trois est *le nombre de toute chose*, comme il est dit au livre I *Du ciel et du monde* (ch. 1; de S. Th., leç. 2), et il a en soi une certaine perfection commune à toutes choses, savoir du principe, du milieu, et de la fin. Et, aussi bien, c'est à propos que le nombre trente est assigné à ceux qui sont mariés, chez qui, en plus de l'observation du Décalogue, signifié par le nombre dix, n'est ajoutée que la perfection commune sans laquelle il ne peut y avoir de salut. — Le nombre six, qui, mené sur le nombre dix, donne le nombre soixante, a sa perfection de ses parties; car il est constitué par toutes ses parties » trois et deux « groupées ensemble » : trois fois deux et deux fois trois donnent six. « Et c'est pourquoi il correspond bien a la viduité dans laquelle se trouve l'abstraction parfaite des délectations de la chair quant à toutes leurs circonstances, la viduité n'usant de délectation de la chair avec personne, en aucun lieu, et ainsi de suite pour les autres circonstances. Chose qui n'existe pas dans la continence conjugale. — Mais le nombre cent répond bien à la virginité. Le nombre dix, en effet, qui mené sur lui-même donne le nombre cent », dix fois dix font cent, « est la limite des nombres. Et, de même, la virginité occupe la limite de la spiritualité; car rien de la spiritualité ne peut lui être ajouté. Le nombre cent, en effet, en tant qu'il est un nombre carré », il est, en effet, le carré de dix, « a la perfection de la figure géométrique. La figure carrée, en effet, est parfaite en ce sens que de tout côté elle est égale, ayant ses quatre côtés égaux. Et c'est pourquoi ce nombre convient à la virginité, dans laquelle l'incorruptibilité se trouve également en tout temps ».

Il est aisé de voir combien fondée et harmonieuse est cette explication des trois nombres donnée ici par saint Thomas, qu'il a lui-même substituée à celle du vénérable Bède, moins objective et plus arbitraire, bien qu'elle ait, elle aussi, un fondement dans la nature des choses. comme il sera dit à l'*ad quartum*.

L'*ad primum* fait observer que « dans l'Épître *aux Galates* », citée par l'objection, « les fruits ne se prennent pas de la même manière dont nous en parlons ici ».

L'*ad secundum* dit que « rien n'oblige à dire que le fruit est une récompense qui ne convient pas à tous ceux qui doivent être sauvés. Ce n'est pas, en effet, seulement la récompense essentielle qui est commune à tous; mais aussi une certaine récompense accidentelle, comme la joie des œuvres sans lesquelles il n'y a pas de salut. Toutefois, on peut dire que les fruits ne conviennent pas à tous ceux qui doivent être sauvés; comme on le voit pour tous ceux qui se repentent à la fin, après une vie d'incontinence. A ceux-là, en effet, n'est pas dû un fruit, mais seulement la récompense essentielle ».

L'*ad tertium* déclare que « la distinction des fruits se prend plutôt selon les espèces et les figures des nombres, que selon leurs quantités. Cependant, même selon que la quantité dépasse, on peut assigner une certaine raison. L'homme marié, en effet, s'abstient seulement de la femme qui n'est pas la sienne; la veuve s'abstient du mari qui a été le sien et de celui qui n'est pas le sien : et, ainsi, il s'y trouve une certaine raison de double, comme le nombre soixante est le double de trente. Quant au nombre cent, il ajoute au nombre soixante le nombre quarante, qui résulte du nombre quatre mené sur le nombre dix. Or, le nombre quatre est le premier nombre solide et cubique. Et, ainsi, une telle addition convient à la virginité qui ajoute à la perfection de la viduité la perpétuelle incorruption ».

L'*ad quartum* accorde que « cette représentation » dont parlait le vénérable Bède, « provient de l'institution humaine; mais, cependant, elle est fondée d'une certaine manière sur la nature des choses, en tant que selon l'ordre des doigts, de leurs

articulations et de leurs contacts, les nombres sont graduellement désignés ».

Après cette digression sur les fruits, récompense accidentelle distincte de la récompense accidentelle que constitue l'auréole, nous devons maintenant revenir à l'auréole elle-même. — Et, à ce sujet, devant déterminer ceux à qui appartient l'auréole, saint Thomas se demande, d'abord, si l'auréole convient aux vierges. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article V.

Si en raison de la virginité est due l'auréole?

Sept objections veulent prouver que « l'auréole n'est pas due en raison de la virginité ». — La première déclare que « là où l'œuvre offre une plus grande difficulté, là est due une plus grande récompense. Or, dans le fait de s'abstenir des délectations de la chair, les veuves ont plus de difficulté que les vierges. Saint Jérôme dit, en effet, que plus est grande du côté de certains sujets la difficulté de s'abstenir des attaches des voluptés de la chair, plus la récompense est grande (Ép. CXXIII); et il parle, en cet endroit, des veuves qu'il recommande. Aristote, aussi, dit, au livre *Des animaux* (*Histoire des animaux*, liv. VII, ch. I, n. 4), que *les jeunes femmes qui ont déjà eu des rapports sexuels, désirent davantage l'union charnelle, en se souvenant du plaisir éprouvé.* Donc l'auréole, qui est la plus grande récompense, est due plutôt aux veuves qu'aux vierges ». — La deuxième objection dit que « si l'auréole était due à la virginité, l'auréole se trouverait là où la virginité serait la plus parfaite. Or, la virginité est la plus parfaite dans la bienheureuse Vierge; et, aussi bien, elle est appelée Vierge des vierges. Et, cependant, à elle n'est pas due l'auréole; parce qu'elle n'a eu à soutenir aucun combat dans le fait de la continence, n'ayant pas été infectée du foyer du péché. Donc l'auréole n'est pas due à la virginité ». — La

troisième objection fait observer qu' « à ce qui n'est pas de soi louable en tout temps, n'est pas due une récompense exceptionnelle. Or, dans l'état d'innocence, il n'eût pas été louable de garder la virginité, étant donné qu'existait le précepte : *Croissez et multipliez-vous et remplissez la terre* (*Genèse*, ch. I, v. 28). Ni, non plus, au temps de la loi, alors que les femmes stériles étaient maudites. Donc l'auréole n'est pas due à la virginité ». — La quatrième objection en appelle à ce que « la même récompense n'est pas due à la virginité conservée et à la virginité perdue. Or, pour la virginité perdue, quelquefois est due l'auréole : tel le cas de la femme qui serait violée par un tyran parce qu'elle confesse le Christ. Donc la virginité n'est pas due à l'auréole ». — La cinquième objection arguë de ce que « la récompense exceptionnelle n'est pas due à ce qui est en nous par la nature. Or, la virginité est innée en tout être humain, qu'il soit bon ou qu'il soit mauvais » ; car tout être humain naît vierge. « Donc l'auréole n'est pas due à la virginité ». — La sixième objection rappelle que « comme la viduité se réfère au fruit soixante, de même la virginité se réfère au fruit cent et à l'auréole. Or, ce n'est pas à chaque veuve qu'est dû le fruit soixante, mais seulement à celle qui se lie par un vœu, ainsi que quelques-uns le disent. Donc il semble que ce n'est pas à toute virginité qu'est due l'auréole, mais seulement à celle qui est gardée par vœu ». — La septième objection note que « la récompense ne correspond pas à la nécessité, tout mérite supposant la volonté libre. Or, il est des vierges qui le sont par nécessité : tels ceux qui sont naturellement froids et tels les eunuques. Donc à la virginité n'est pas toujours due l'auréole ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier oppose qu' « on trouve dans l'*Exode*, ch. XXV (v. 25), cette parole : *Tu feras une autre couronne d'or plus petite.* Et la glose dit : *A la couronne appartient le cantique nouveau que les vierges chantent en présence de l'Agneau, savoir ceux qui accompagnent l'Agneau partout où il va.* Donc la récompense qui est due aux vierges est appelée auréole ». — Le second argument en appelle à ce que « dans Isaïe, ch. LVI (v. 4), il est dit : *Voici ce que le Seigneur dit aux*

eunuques. Et le texte ajoute (v. 5) : *Je leur donnerai un nom meilleur que des fils et des filles*. La glose dit : *Ce qui signifie une gloire propre et exceptionnelle*. Or, par *les eunuques qui se sont eux-mêmes chartrés en vue du Royaume des cieux* (S. Matthieu, ch. XIX, v. 12) sont désignés les vierges. Donc à la virginité est due une récompense exceptionnelle. Et on l'appelle l'auréole ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « là où se trouve une raison exceptionnelle de victoire, là est due une certaine couronne spéciale (art. 1). Puis donc que par la virginité un sujet remporte une certaine victoire exceptionnelle sur la chair, contre laquelle est faite une guerre continuelle, comme on le voit *aux Galates*, ch. V (v. 17), *L'esprit convoite contre la chair*, etc., à la virginité est due une couronne spéciale qui s'appelle l'auréole. Et ceci est communément accepté par tous. Mais à quelle virginité est due l'auréole, tous ne s'en expliquent pas de la même manière.

Quelques-uns, en effet, disent que l'auréole est due à l'acte. Par conséquent, cette vierge qui garde actuellement la virginité aura l'auréole, si elle appartient au nombre de ceux qui doivent être sauvés. — Mais ceci ne semble pas convenir. Il s'ensuivrait, en effet, que celles qui ont la volonté de se marier, si elles mouraient avant de se marier auraient l'auréole.

Aussi bien d'autres disent que l'auréole est due à l'état et non à l'acte, de telle sorte que celles-là seulement méritent l'auréole qui se sont mises par le vœu dans l'état de garder la virginité perpétuelle. — Mais cela, non plus, ne semble pas convenir. Car un sujet peut d'une volonté égale garder la virginité sans en faire le vœu comme un autre qui fait le vœu.

Et c'est pourquoi on peut dire, autrement, que tout mérite est dû à l'acte de la vertu que la charité commande (*Prima-Secundae*, q. 114, art. 4). Or, la virginité appartient en ceci au genre de la vertu, que l'intégrité perpétuelle de l'esprit et du corps tombe sous le choix; comme on le voit par ce qui a été dit (dist. XXXIII, q. 3, art. 1, 2, sur le livre IV des *Sentences*). Et c'est pourquoi l'auréole est due proprement à ces vierges seulement qui ont eu le propos de conserver toujours la virgi-

nité, soit que ce propos ait été confirmé par un vœu ou non, à parler de l'auréole selon qu'elle se prend proprement pour une certaine récompense accordée au mérite ; bien que ce propos ait été interrompu quelquefois, à condition cependant que l'intégrité de la chair demeure, pourvu seulement qu'il se retrouve à la fin de la vie : car la virginité de l'esprit peut être réparée, si celle de la chair ne le peut pas (cf. *Secunda-Secundae*, q. 152, art. 3, *ad 3um*).

Mais si nous prenons l'auréole dans un sens large pour n'importe quelle joie qu'on aura dans la Patrie en plus de la joie essentielle, en ce sens à l'intégrité de la chair correspondra l'auréole même si l'on n'a pas eu le propos de garder perpétuellement la virginité. Il n'est pas douteux, en effet, qu'on se réjouira de l'intégrité du corps ; de même aussi que les innocents qui n'auront jamais eu de péché s'en réjouiront, bien qu'ils n'aient pas eu l'occasion de pécher, comme ce sera le cas des enfants baptisés. Mais cette acception de l'auréole n'est pas l'acception au sens propre ; c'est une acception très commune ».

Nous avons lu dans ce corps d'article, que l'auréole proprement dite était due à quiconque avait formé le propos de garder à tout jamais l'intégrité de l'esprit et du corps, que ce propos eût été ou non confirmé par un vœu. — Dans la *Somme théologique*, 2a-2ae, q. 152, art. 3, *ad 4um*, saint Thomas exige, pour que la virginité soit une vertu, et, par suite, ait droit à l'auréole, que le propos dont il s'agit soit confirmé par un vœu : *virginitas, secundum quod est virtus, importat propositum voto firmatum integritatis perpetuo servandae.*

L'*ad primum* dit que « dans le fait de garder la continence, d'une certaine manière les vierges soutiennent un plus grand combat, et, d'une certaine manière, les veuves, toutes choses égales d'ailleurs. Les vierges, en effet, sont enflammées par la concupiscence et le désir d'expérimenter, désir qui procède d'une certaine curiosité, laquelle aussi fait que l'homme voit plus volontiers ce qu'il n'a jamais vu ; et par l'inconsidération des désagréments qui sont joints à cette sorte de délectation. Et, de ce chef, les veuves soutiennent un moindre combat.

Mais il est plus grand au souvenir de la délectation » déjà perçue. « Et, dans les divers sujets, l'un l'emportera sur l'autre selon les diverses dispositions de l'homme : attendu que les uns sont mus davantage par ceci, et les autres par cela. Mais, quoi qu'il en soit de la grandeur du combat, ceci toutefois est certain, que la victoire des vierges est plus parfaite que celle des veuves. Et, en effet, le genre de victoire le plus parfait, et le plus beau, est de n'avoir jamais cédé à l'ennemi. Or, la couronne est due, non pas au combat, mais à la victoire dans le combat ».

L'*ad secundum* fait observer qu' « il est, à ce sujet », au sujet de la possibilité d'auréole pour la bienheureuse Vierge, « une double opinion. — Les uns disent que la bienheureuse Vierge, comme récompense de la virginité, n'a point l'auréole, si l'auréole se prend au sens propre, selon qu'elle regarde le combat. Toutefois, elle a quelque chose de plus grand que l'auréole, en raison du propos souverainement parfait qui fut le sien de garder la virginité. — D'autres disent qu'elle a l'auréole, même sous sa raison propre d'auréole; et qu'elle l'a excellente au plus haut point. Car bien qu'elle n'ait pas ressenti la lutte, cependant elle a dû soutenir un certain combat de la chair; mais, en raison de la grandeur de sa vertu, elle a eu la chair à ce point soumise, que le combat était insensible pour elle. — Cela », déclare saint Thomas, « ne semble pas convenablement dit. Et, en effet, la bienheureuse Vierge est crue avoir été totalement indemne de l'inclination du foyer du péché, à cause de sa sanctification parfaite », nous dirions aujourd'hui, à cause de son Immaculée Conception ; « et c'est pourquoi il est contraire à la piété de dire qu'il y a eu en elle quelque combat du côté de la chair, un tel combat ne pouvant venir que de l'inclination du foyer du péché, et la tentation qui provient de la chair ne pouvant exister sans péché, comme on le voit par la Glose, dans la seconde Épître *aux Corinthiens*, ch. XII (v. 7), sur cette parole, *Il m'a été donné l'aiguillon de la chair*, etc. ». A noter, du reste, que le péché dont parle ici saint Thomas et qu'il dit être inséparable de la tentation de la chair, est, de soi, et pour autant qu'il n'est que dans la sen-

sualité ou l'appétit sensible, un péché très léger. Cf. *Prima-Secundae*, q. 74, art. 3, 4. — « Et donc il faut dire que la bienheureuse Vierge a proprement l'auréole, pour être conforme en cela aux autres membres de l'Église en qui la virginité se trouve. Et bien qu'elle n'ait pas eu la lutte par la tentation qui vient de la chair, elle l'a eue par la tentation qui vient de l'ennemi, lequel n'a pas même craint de s'attaquer au Christ, comme on le voit en saint Matthieu, ch. IV (v. 1-11) ».

L'*ad tertium* déclare qu' « à la virginité n'est due l'auréole qu'en tant qu'elle ajoute une certaine excellence au-dessus des autres degrés de continence. Or, si Adam n'avait point péché, la virginité n'aurait eu aucune perfection au-dessus de la continence conjugale ; parce que dans l'état d'innocence, *les noces eussent été dignes d'honneur, et le lit* » des rapports conjugaux, « *immaculé*, aucune laideur de concupiscence ne s'y trouvant adjointe. Et c'est pourquoi la virginité n'aurait pas été gardée, dans cet état; et l'auréole ne lui aurait pas été due. Mais, la condition de la nature humaine étant changée, la virginité a un éclat spécial. Et c'est pourquoi une récompense spéciale lui est attribuée. — Même au temps de la loi de Moïse, quand le culte de Dieu devait se propager par l'acte charnel, il n'était pas entièrement louable de s'abstenir de l'union charnelle. Et, aussi bien, à un tel propos n'était pas rendue une récompense spéciale, à moins qu'il procédât d'un instinct ou d'un mouvement divin, comme on le croit de Jérémie et d'Élie dont le mariage n'est pas mentionné ».

L'*ad quartum* dit que « si une vierge souffre violence, elle ne perd point pour cela l'auréole, pourvu qu'elle conserve intact son propos de garder perpétuellement la virginité, et qu'elle ne consente en rien à l'acte qu'elle subit par violence. Elle ne perd d'ailleurs point, pour cela, sa virginité (cf. *Secunda-Secundae*, q. 152, art. 1, *ad 4um*). Et je dis cela », explique saint Thomas, « qu'elle souffre ainsi violence soit pour une raison de foi, soit pour toute autre cause. Mais si elle supporte cette violence pour la foi, ce lui sera à mérite et appartiendra au genre du martyre. Aussi bien sainte Lucie disait au tyran : *Si me fais faire violence contre mon gré, la chasteté aura pour*

moi une double couronne (cf. l'Office de la sainte) : non qu'elle ait deux auréoles de virginité; mais parce qu'elle recevra une double récompense, l'une pour la virginité conservée, et l'autre pour l'injure subie. — Et, à supposer qu'une vierge ainsi violentée conçoive, elle ne perd point pour cela le mérite de la virginité. Toutefois, elle ne sera pas égalée à la Mère du Christ, en qui avec l'intégrité de l'âme fut aussi l'intégrité de la chair ». — On aura remarqué l'intérêt exceptionnel des points de doctrine que vient de nous rappeler ici saint Thomas.

L'*ad quintum* répond que « la virginité naît pour nous avec la nature, quant à ce qu'il y a de matériel dans la virginité. Mais le propos de garder perpétuellement l'intégrité, d'où la virginité a son mérite, n'est pas inné; il est un effet de la grâce ».

L'*ad sextum* précise que « ce n'est pas à n'importe quelle veuve qu'est dû le fruit soixante : mais seulement à celle qui garde le propos de conserver la viduité, bien que d'ailleurs elle n'en émette pas le vœu, comme il a été dit aussi de la virginité ». — Nous avons fait remarquer que dans la *Somme théologique*, saint Thomas requiert le vœu pour la vertu de virginité.

L'*ad septimum* dit que « si les froids et les *eunuques* ont la volonté de garder l'intégrité perpétuelle, même pour le cas où ils auraient la faculté de pratiquer l'acte sexuel, ils doivent être tenus pour vierges, et ils méritent l'auréole; car *ils font de nécessité vertu* (S. Jérôme, Ép. LIV). Mais s'ils ont la volonté de se marier dans le cas où la chose leur serait possible, ils ne méritent pas l'auréole. Aussi bien saint Augustin dit, au livre *De la sainte virginité* (ch. XXIV) : *A ceux qui manquent de force dans leur membre viril, de telle sorte qu'ils ne peuvent pas engendrer, comme sont les eunuques, il suffit, quand ils deviennent chrétiens et qu'ils gardent les préceptes de Dieu, qu'ils aient le propos d'avoir des épouses s'ils le pouvaient, pour qu'ils soient rendus égaux des époux fidèles* ».

A tous ceux et à toutes celles qui, vivant sur cette terre, au-

ront formé le propos, garanti par le vœu, de s'abstenir jusqu'à leur mort de toute délectation charnelle ayant trait à l'usage des sexes qu'accompagne l'effusion de la semence, et n'auront en effet jamais éprouvé cette délectation en y donnant leur consentement, une auréole spéciale sera accordée dans le ciel pour toute l'éternité. Ce sera l'auréole de la virginité. — Devons-nous, à côté de l'auréole des vierges, parler aussi de l'auréole des martyrs ? C'est l'objet de l'article qui suit.

Article VI.

Si aux martyrs est due l'auréole ?

Nous avons ici douze objections. Elles veulent prouver qu' « aux martyrs n'est pas due l'auréole ».

La premiere arguë de ce que « l'auréole est la récompense qui est donnée aux œuvres de surérogation ; et, aussi bien, le vénérable Bède (*Du Tabernacle et de ses vases*, liv. I, ch. vi) dit, sur cette parole de l'*Exode*, ch. xxv (v. 25), *Une autre petite couronne d'or*, etc. : *On peut l'entendre, à bon droit, de la récompense de ceux qui, par le choix spontané d'une vie de perfection, dépassent les préceptes généraux*. Or, mourir pour la confession de la foi est quelquefois chose de nécessité, non de surérogation ; comme on le voit par ce qui est dit *aux Romains*, ch. x (v. 10) : *La foi du cœur est pour la justice ; sa confession orale est pour le salut*. Donc au martyre n'est pas toujours due l'auréole ».

La deuxième objection fait observer que « selon saint Grégoire (cf. saint Augustin, *De l'adultère des époux*, liv. I, ch. xiv), *les services plus ils sont libres, plus ils sont agréés*. Or, le martyre a très peu de ce qui est libre, étant une peine infligée par la violence. Donc au martyre n'est pas due l'auréole, qui correspond au mérite excellent ».

La troisième objection déclare que « le martyre ne consiste pas seulement dans le fait de subir la mort extérieurement, mais aussi dans la volonté intérieure. Et, aussi bien, saint

Bernard (*Sermon pour la Nativité, sur les saints Innocents*) distingue trois genres de martyrs : de volonté, non d'effet, comme saint Jean; de volonté et d'effet, comme saint Étienne; d'effet, non de volonté, comme les Innocents. Si donc au martyre était due l'auréole, elle serait due au martyre de volonté plutôt qu'au martyre extérieur, le martyre procédant de la volonté. Or, cela n'est pas admis. Donc au martyre l'auréole n'est point due ».

La quatrième objection en appelle à ce que « l'affliction du corps est moindre que l'affliction de l'esprit, laquelle consiste dans les douleurs intérieures et dans les souffrances de l'âme. Or, l'affliction intérieure aussi est un certain martyre; et saint Jérôme dit, dans un sermon *sur l'Assomption* (Ép. IX, parmi les Œuvres de saint Jérôme) : *Je dirai à bon droit que la Vierge Mère de Dieu fut aussi martyre, bien qu'elle ait fini sa vie dans la paix; d'où cette parole : son glaive transpercera ton âme*, savoir la douleur de la mort de son Fils. Puis donc qu'à la douleur intérieure ne correspond pas l'auréole, elle ne doit pas, non plus, correspondre à la douleur extérieure ».

La cinquième objection dit que « la pénitence elle-même est un certain martyre; ce qui fait dire à saint Grégoire (Hom. III *Sur l'Évangile*) : *Bien que fasse défaut l'occasion de la persécution, cependant notre paix a aussi son martyre; si, en effet, nous ne livrons pas au glaive notre tête corporelle, cependant avec le glaive spirituel nous abattons les désirs charnels dans notre esprit.* Or, à la pénitence qui consiste dans les œuvres extérieures n'est point due l'auréole. Donc elle n'est pas due, non plus, au martyre extérieur ».

La sixième objection déclare qu' « à l'œuvre illicite n'est pas due l'auréole. Or, il est illicite de se donner la mort à soi-même; comme on le voit par saint Augustin au livre I de la *Cité de Dieu* (ch. XVII, XX, XXVI). Et, cependant, on célèbre, dans l'Église, les martyres de certaines personnes qui se sont donné la mort pour éviter la rage des tyrans; comme on le voit dans l'Histoire ecclésiastique, de certaines femmes à Alexandrie (cf. Eusèbe, liv. VIII, des martyres d'Antioche). Donc au martyre n'est pas toujours due l'auréole ».

La septième objection dit qu' « il arrive parfois qu'un sujet est blessé pour la foi et qu'il survit ensuite un certain temps. Celui-là est certainement martyr. Et, cependant, à lui, semble-t-il, n'est pas due l'auréole : car son combat n'a pas été jusqu'à la mort. Donc ce n'est pas toujours qu'au martyr est due l'auréole ».

La huitième objection fait remarquer qu' « il en est qui s'affligent plus de la perte des biens temporels que de leur affliction personnelle; et on le voit par ceci qu'ils supportent de nombreuses afflictions pour accroître leurs gains. Si donc ceux-là perdent pour le Christ les biens temporels, il semble qu'ils seront martyrs. Et, cependant, à eux, semble-t-il, n'est pas due l'auréole. Donc même conclusion que tout à l'heure ».

La neuvième objection note que « le martyr semble être celui qui est mis à mort pour la foi; et, aussi bien saint Isidore (*Étymologies*, liv. VII, ch. XI) dit : *Les martyrs, en grec, sont dits témoins en latin ; parce que pour rendre témoignage au Christ ils ont souffert les tourments et ont combattu jusqu'à la mort pour la vérité.* Or, certaines autres vertus sont plus excellentes que la foi, comme la justice, la charité, et autres de ce genre, qui ne peuvent pas être sans la grâce », tandis que la foi peut exister sans elle. « Et, cependant, à ces autres vertus n'est point due l'auréole. Donc il semble qu'au martyre, non plus, l'auréole n'est pas due ».

La dixième objection fait observer que « comme la vérité de la foi vient de Dieu, de même aussi toute autre vérité, comme le dit saint Ambroise (*sur la Ire Épître aux Corinthiens*, ch. XII, v. 3; parmi les Œuvres de saint Ambroise), parce que *tout vrai, quel que soit celui qui le profère, vient de l'Esprit-Saint.* Donc si l'auréole est due à celui qui souffre la mort pour la vérité de la foi, par la même raison elle est due à ceux qui souffrent la mort pour n'importe quelle autre vérité. Et, cependant, il ne semble pas que cela soit ».

La onzième objection rappelle que « le bien commun l'emporte sur le bien particulier (Aristote, livre I de l'*Éthique*, ch. II, n. 8 ; de S. Th., leç. 2). Or, si quelqu'un meurt pour la défense de la chose publique dans une guerre juste, l'auréole

ne lui est point due. Donc pareillement s'il est mis à mort pour la défense de la foi en lui-même. Et, par suite, au martyre l'auréole n'est point due ».

La douzième objection en appelle à ce que « tout mérite procède du libre arbitre. Or, l'Église célèbre le martyre de plusieurs qui n'eurent pas le libre arbitre. Donc ils ne méritèrent pas l'auréole. Et, ainsi, ce n'est pas à tous les martyrs que l'auréole est due ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier cite « saint Augustin », qui, « au livre *De la sainte virginité* (ch. XLVI), dit : *Personne, autant que je pense, n'a osé préférer la virginité au martyre.* Or, à la virginité est due l'auréole. Donc au martyre aussi ».

Le second argument déclare que « la couronne est due à celui qui combat. Or, dans le martyre se trouve une difficulté spéciale de lutte ou de combat. Donc au martyre est due une auréole spéciale ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « s'il est un certain combat de l'esprit contre le mouvement intérieur de la concupiscence, de même aussi il est dans l'homme un certain combat contre les passions inférées du dehors. Il suit de là, que, comme à la victoire très parfaite par laquelle on triomphe des concupiscences de la chair, savoir la virginité, est due une couronne spéciale qui est appelée auréole ; de même aussi à la victoire très parfaite remportée sur l'attaque extérieure, l'auréole est due. Or, la victoire très parfaite sur les passions venues du dehors, se considère en raison de deux choses. Premièrement, en raison de la grandeur de la passion ou de la souffrance. Et, parmi toutes les passions inférées du dehors, la mort tient la première place ; comme dans les passions intérieures les principales sont les passions vénériennes. Il suit de là que si quelqu'un remporte la victoire sur la mort et ce qui conduit à la mort, il triomphe de la manière la plus parfaite. Secondement, la perfection de la victoire se considère en raison de la cause du combat ; savoir quand on lutte pour la cause la plus excellente, qui est le Christ Lui-même. Ces deux choses se retrouvent dans le martyre, qui est la mort

acceptée pour le Christ; car *ce n'est point la peine ou le supplice qui fait le martyr, mais la cause* (S. Augustin, sur le psaume XXXIV, sermon II). Et voilà pourquoi au martyre est due l'auréole, comme à la virginité ».

L'*ad primum* déclare que « subir la mort pour le Christ, est, en soi, œuvre de surérogation. Car tous ne sont pas tenus de confesser leur foi devant un persécuteur. Mais, en tel cas particulier, c'est de nécessité de salut : tel le cas de celui qui, saisi par le persécuteur, est requis au sujet de sa foi, qu'il est tenu de confesser. Il ne s'ensuit pourtant pas qu'il ne mérite pas l'auréole. L'auréole, en effet, n'est pas due à l'œuvre de surérogation en tant que telle, mais en tant qu'elle a une certaine perfection. Il suit de là que la perfection demeurant, même si l'œuvre est nécessaire et non de surérogation, celui qui la fait mérite l'auréole ».

L'*ad secundum* fait observer qu' « au martyre n'est point due une récompense pour ce qui est infligé du dehors, mais pour ce qu'il y a de volontaire dans le fait de souffrir; car nous ne méritons que par ce qui est en nous. Et plus ce qui est supporté volontairement est difficile et de nature à répugner à la volonté, plus la volonté qui le supporte pour le Christ montre qu'elle est ferme dans le Christ. D'où il suit qu'une récompense d'autant plus excellente lui est due ».

L'*ad tertium* répond que « certains actes ont dans l'acte lui-même une certaine véhémence de délectation ou de difficulté. Et, dans ces actes-là, l'acte » extérieur « ajoute toujours à la raison de mérite ou de démérite, selon que dans l'acte il faut que la volonté change, en raison de la véhémence de l'acte, de l'état où elle était d'abord. Et voilà pourquoi, toutes choses égales d'ailleurs, celui qui commet l'acte extérieur de luxure pèche plus que celui qui seulement consent à cet acte, parce que dans l'exercice de l'acte lui-même la volonté augmente. Semblablement aussi, comme l'acte du martyre a la plus grande difficulté, la volonté du martyre n'arrive pas à ce degré de mérite qui est dû à l'acte des martyrs en raison de la difficulté. Et, cependant, il peut parvenir à la récompense d'un autre, étant considérée la racine du mérite : il se peut, en effet, que quel-

qu'un, dans la volonté de subir le martyre, ait plus de charité que tel autre qui le subit en fait. Il suit de là que le martyr volontaire peut mériter, par sa volonté, une récompense essentielle égale ou même supérieure à celle qui est due au martyr de fait. Mais l'auréole est due à la difficulté qui est dans la lutte même du martyre. Et donc elle n'est point due à ceux qui ne sont martyrs que de volonté ».

L'*ad quartum* dit que « comme les délectations du toucher, qui sont l'objet de la tempérance, tiennent la première place parmi toutes les délectations intérieures et extérieures, ainsi les douleurs du toucher l'emportent sur toutes les autres douleurs. Et c'est pourquoi à la difficulté qu'il y a de supporter les douleurs du toucher, comme celles qui sont dans les coups et autre choses de ce genre, est due l'auréole, plutôt qu'à la difficulté de supporter les douleurs intérieures. D'ailleurs, pour celles-ci, un sujet n'est pas dit, à proprement parler, martyr, si ce n'est selon une certaine similitude. Et c'est en ce sens que parle saint Jérôme » ou l'anonyme cité sous son nom.

L'*ad quintum* déclare que « l'affliction de la pénitence, à proprement parler, n'est pas le martyre ; elle ne consiste pas, en effet, en choses ordonnées à causer la mort, n'étant ordonnée qu'à dompter la chair seulement, si bien qu'à dépasser cette mesure, l'affliction devra être blâmée. Toutefois, on l'appelle martyre en raison d'une certaine similitude. Et il est vrai qu'elle dépasse l'affliction du martyre, en durée ; mais elle est dépassée en intensité ».

L'*ad sextum* répond que « selon saint Augustin, au livre I de la *Cité de Dieu* (endroit cité dans l'objection), il n'est permis à personne de se donner la mort à soi-même pour n'importe quel motif, à moins peut-être que cela ne procède d'un instinct divin, pour donner un exemple de force en vue de faire mépriser la mort. Quant aux personnes dont parlait l'objection, on tient qu'elles se sont donné la mort par inspiration divine. Et c'est pourquoi leur martyre est célébré dans l'Église » (chez les Grecs, 4 octobre, fête des saintes martyres Pélagie et ses compagnes).

L'*ad septimum* enseigne que « si quelqu'un reçoit, pour la

foi, une blessure mortelle, sans mourir sur le coup, il n'est pas douteux qu'il mérite l'auréole; comme on le voit pour la bienheureuse Cécile, qui survécut trois jours, et pour plusieurs autres martyrs qui moururent en prison. Mais, même si la blessure reçue n'est pas mortelle et que cependant la mort s'ensuive, on croit au mérite de l'auréole; bien que quelques-uns disent que le sujet ne mérite pas l'auréole si sa mort est due à sa propre incurie ou à sa propre négligence. Et, en effet, cette négligence ne l'aurait pas conduit à la mort sans la blessure reçue pour la foi; et, ainsi, la blessure reçue pour le Christ est la première occasion de la mort. D'où il suit qu'il ne semble pas pour cela perdre l'auréole; à moins que la négligence allât jusqu'à la faute mortelle, laquelle enlève tout ensemble la couronne et l'auréole. Que si, en raison d'un cas survenu, le sujet ne meurt pas de la blessure mortelle qu'il avait reçue, ou si les blessures reçues n'étaient pas mortelles, mais cependant il meurt dans sa prison, il mérite encore l'auréole. De là vient que l'Église célèbre les martyres de certains saints morts dans leur prison, longtemps après les blessures reçues; comme on le voit pour le Pape saint Marcel (Bollandistes, 16 janvier). — Et donc en quelque manière que ce soit, lorsque l'affliction subie pour le Christ est continuée jusqu'à la mort, que la mort s'ensuive » immédiatement « ou non, le sujet est vraiment martyr et mérite l'auréole. Si l'affliction ne continue pas jusqu'à la mort, elle ne fait pas que quelqu'un soit dit martyr; comme on le voit pour saint Sylvestre, que l'Église ne fête pas comme martyr, parce qu'il termina sa vie en paix, bien que, auparavant, il eût subi certaines souffrances » ou persécutions.

L'*ad octavum* rappelle que « comme la tempérance ne porte pas sur les délectations que causent l'argent ou les honneurs, ou autres choses de ce genre, mais seulement sur les délectations du toucher, comme étant les délectations principales; de même aussi la force a pour objet les périls de mort, comme étant les plus redoutables, ainsi qu'il est dit au livre III de l'*Éthique* (ch. VI, n. 6; de S. Th., leç. 14). Et voilà pourquoi l'auréole est due à la seule injure qui atteint le propre corps de telle sorte que la mort doive s'ensuivre. Si donc quelqu'un

perd pour le Christ les biens temporels, ou la renommée, ou autres choses de ce genre, il n'est pas pour cela constitué martyr à proprement parler, et il ne mérite pas l'auréole. D'ailleurs nul ne peut d'une façon ordonnée aimer les choses extérieures plus que son propre corps. Et l'amour désordonné n'aide pas à mériter l'auréole. De même, la douleur de la perte des biens ne peut pas être égalée à la douleur de la mise à mort du corps et autres choses de ce genre ».

L'*ad nonum* formule un point de doctrine à noter soigneusement. « La cause suffisante pour le martyre n'est pas seulement la confession de la foi, mais n'importe quelle autre vertu non politique » ou naturelle et humaine, « mais infuse » et surnaturelle « qui ait comme fin le Christ. C'est qu'en effet, par chaque acte de vertu l'homme est constitué témoin du Christ, pour autant que les œuvres dont le Christ est le principe en nous, sont les témoignages de sa bonté. Et de là vient que certaines vierges ont été mises à mort pour la virginité qu'elles voulaient garder; comme la bienheureuse Agnès », pour laquelle, nous le savons, saint Thomas avait une dévotion spéciale, portant toujours, suspendue à son cou, une de ses reliques, « et quelques autres dont les martyres sont célébrés dans l'Église ». Cette réponse est d'une importance telle et formulée en termes si lumineux par saint Thomas, que nous croyons devoir reproduire, dans son intégrité, le texte latin du saint Docteur : *Causa sufficiens ad martyrium non solum est confessio fidei, sed quaecumque alia virtus, non politica, sed infusa, quae finem habeat Christum. Quolibet enim actu virtutis aliquis testis Christi efficitur : inquantum opera quae in nobis Christus perficit, testimonia bonitatis ipsius sunt. Unde aliquae virgines sunt occisae pro virginitate quam servare volebant, sicut beata Agnes et quaedam aliae, quarum martyria in Ecclesia celebrantur.*

L'*ad decimum* confirme et explique encore cette admirable doctrine. « La vérité de la foi a le Christ pour fin et pour objet », comme il a été mis en si vive lumière dans le traité de la foi, *Secunda-Secundae*, question 1 et 2. « Il suit de là que la confession de la vérité de la foi mérite l'auréole, si la peine est

adjointe, non seulement du côté de la fin, mais encore du côté de la matière » ou de l'objet. « Mais la confession de toute autre vérité n'est pas une cause suffisante pour le martyre en raison de la matière, mais seulement en raison de la fin : comme si quelqu'un voulait plutôt subir la mort que, disant un mensonge quelconque, pécher contre le Christ ».

L'*ad undecimum* déclare que « même le bien incréé dépasse tout bien créé. Il suit de là que n'importe quelle fin créée, qu'elle soit un bien commun ou un bien privé, ne peut conférer à l'acte une aussi grande bonté que la fin incréée, savoir quand une chose est faite pour Dieu. Et c'est pourquoi lorsque quelqu'un souffre la mort pour le bien commun non rapporté au Christ », tel le soldat qui meurt pour la seule fin humaine et naturelle qu'est le bien commun de la patrie, « il ne mérite pas l'auréole. Mais si cela est référé au Christ, il mérite l'auréole et sera martyr : tel celui qui défend la chose publique contre l'attaque des ennemis qui ont pour dessein de corrompre la foi du Christ, et subit la mort dans cette défense ».

L'*ad duodecimum* répond que « certains disent qu'aux Innocents mis à mort pour le Christ, la vertu divine hâta l'usage de la raison; comme il fut fait aussi pour Jean-Baptiste tandis qu'il était encore dans le sein de sa mère. Et, d'après cela, les Innocents furent vraiment martyrs et d'acte et de volonté; et ils ont l'auréole. — Mais d'autres disent qu'ils furent martyrs seulement d'acte, non de volonté. Et c'est ce que semble penser saint Bernard, distinguant trois genres ds martyrs, comme il a été dit. D'après cela, les Innocents, de même qu'ils n'atteignent pas la raison parfaite du martyre, mais la participent du fait qu'ils ont souffert pour le Christ; de même aussi ils ont l'auréole, non selon sa raison parfaite, mais selon une certaine participation, en tant qu'ils se réjouissent d'avoir été mis à mort pour le Christ : comme il a été dit (art. précéd.), au sujet des enfants baptisés, qu'ils auront une certaine joie de leur innocence et de l'intégrité de leur chair », qui n'aura jamais été violée.

On aura remarqué la richesse de doctrine contenue dans l'ar-

ticle que nous venons de lire. A propos de cette question de l'auréole, saint Thomas a résumé les principaux points de ce qui touche au martyre. — La troisième auréole est celle des docteurs. Saint Thomas va s'en occuper à l'article qui suit.

Article VII.

Si aux docteurs est due l'auréole?

Trois objections veulent prouver qu' « aux docteurs n'est pas due l'auréole ». — La première dit que « toute récompense qui sera donnée dans la vie future correspondra à quelque acte de vertu. Or, prêcher ou enseigner n'est pas un acte de vertu. Donc à la doctrine ou à la prédication n'est pas due l'auréole ». — La deuxième objection fait observer que « prêcher et enseigner proviennent de la doctrine et de l'étude ou de l'application personnelle. Or, les choses qui seront récompensées dans la vie future, ne sont pas acquises par l'effort humain; car nous ne méritons pas » les récompenses du ciel « par ce que nous acquérons naturellement. Donc pour la prédication et la doctrine nul ne méritera l'auréole de la vie future ». — La troisième objection déclare que « l'exaltation ou la glorification à venir correspondra à l'humilité de la vie présente; car *celui qui s'humilie sera exalté*. Or, dans l'enseignement et la prédication, il n'y a pas d'humiliation, mais bien plutôt l'occasion de s'enorgueillir; ce qui fait dire à la glose, sur saint Matthieu, ch. IV (v. 5), que *le démon en a trompé beaucoup, enorgueillis par l'honneur du magistère*. Donc il semble qu'à la prédication et à la doctrine ou à l'enseignement n'est pas due l'auréole ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier oppose qu'*aux Éphésiens*, ch. I, sur cette parole (v. 18, 19), *Afin que vous sachiez combien suréminente*, etc., la glose dit : *Les saints docteurs auront une certaine augmentation au-dessus de ce que les autres communément auront*. Donc, etc. ». — Le second argument en appelle à ce que « dans le *Cantique des Cantiques*,

ch. VIII, sur cette parole (v. 12), *Ma vigne est devant moi*, la glose dit : *Il montre qu'Il prépare une récompense spéciale à ses docteurs*. Donc les docteurs auront une récompense spéciale. Et c'est ce que nous appelons auréole ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme par le martyre et la virginité un sujet obtient une victoire très parfaite sur la chair et le monde; de même aussi une victoire très parfaite contre le démon est obtenue quand un sujet non seulement ne cède pas au démon qui l'attaque, mais encore le chasse, et non seulement loin de soi mais aussi loin des autres. Or, cela se fait par la prédication et la doctrine ou l'enseignement. Et voilà pourquoi à la prédication et à la doctrine l'auréole est due comme aussi à la virginité et au martyre. Ni on ne doit dire, comme le disent quelques-uns, qu'elle est due seulement aux prélats qui ont d'office à prêcher et à enseigner; mais à quiconque accomplit cet acte licitement. Et aux prélats l'auréole n'est due, bien qu'ils aient l'office de prêcher, que s'ils prêchent en effet; car la couronne n'est pas due à l'habitus, mais au combat actuel, selon cette parole de la seconde Épître *à Timothée*, ch. II (v. 5) : *Ne sera couronné que celui qui aura légitimement combattu* ».

L'*ad primum* déclare que « prêcher et enseigner sont l'acte d'une vertu, savoir la miséricorde. Et, aussi bien, on les compte parmi les aumônes spirituelles ». (Cf. *Secunda-Secundae*, q. 32, art. 2).

L'*ad secundum* accorde que « la faculté ou la facilité de prêcher et d'enseigner vient quelquefois de l'étude : cependant, l'usage de la doctrine » ou l'acte d'enseigner « procède de la volonté qui est informée par la charité que Dieu répand dans le cœur. Et, ainsi, son acte peut être méritoire ». Par où l'on voit que la prédication et l'enseignement dont il s'agit ici sont des actes de la vertu de miséricorde sous l'empire de la charité.

L'*ad tertium* dit que « l'élévation dans cette vie ne diminue la récompense de la vie future que pour celui qui dans la vie présente *cherche sa propre gloire* (S. Jean, ch. VII, v. 18). Mais celui qui fait tourner cette élévation à l'utilité des autres, acquiert

pour lui de cette élévation même une récompense. Quant à la doctrine, à laquelle il est dit que l'auréole est due, il faut l'entendre de la doctrine qui porte sur les choses ayant trait au salut, par laquelle le démon est chassé des cœurs des hommes comme par de certaines armes spirituelles, celles dont il est dit dans la seconde Épître *aux Corinthiens*, ch. x (v. 4) : *Les armes de notre milice ne sont pas des armes charnelles, mais des armes spirituelles* ».

La lumière de la vérité surnaturelle communiquée aux hommes par la prédication et l'enseignement en vue du salut éternel est un des moyens les plus puissants de s'opposer à l'action néfaste du démon. Et, pour autant, le ministère de la prédication et de la doctrine implique une victoire particulièrement excellente contre l'enfer, à laquelle devra correspondre l'auréole des Docteurs. — Ces auréoles de la virginité, du martyre, de la doctrine, appartiendront, nous l'avons vu, à tous ceux en qui auront brillé les vertus qui les assurent. Mais devons-nous dire qu'elles appartiendront au Christ? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article VIII.

Si au Christ est due l'auréole?

Trois objections veulent prouver qu' « au Christ est due l'auréole ». — La première rappelle que « l'auréole est due à la virginité, au martyre, à la doctrine. Or, ces trois choses furent à un titre exceptionnel dans le Christ. Donc à Lui surtout l'auréole convient ». — La deuxième objection fait observer que « ce qu'il y a de plus parfait dans les choses humaines doit être attribué surtout au Christ. Or, la récompense de l'auréole est due aux mérites les plus excellents. Donc elle est due aussi au Christ ». — La troisième objection cite « saint Cyprien », qui, au livre *De la tenue des vierges*, « dit que *la virginité porte l'image de Dieu*. Donc l'exemplaire de la virginité est en Dieu. Et, par

suite, il semble qu'au Christ, même en tant qu'Il est Dieu, l'auréole convient ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier en appelle à ce que « l'auréole est la joie de la conformité au Christ, comme il est dit. Or, nul n'est conforme ou semblable à soi-même; comme on le voit par Aristote (*Métaphysiques*, liv. IX, ch. III, n. 4; de S. Th., liv. X, leç. 4). Donc au Christ l'auréole n'est point due ». — Le second argument déclare que « la récompense du Christ n'a été jamais accrue. Or, le Christ au premier instant de sa conception, n'eut pas l'auréole, puisqu'Il n'avait pas encore soutenu de lutte. Donc jamais dans la suite Il n'a eu l'auréole ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « sur le point qui nous occupe, il y a deux opinions. — Les uns disent que dans le Christ se trouve l'auréole selon sa raison propre d'auréole, parce qu'en Lui il y a eu combat et victoire, et, par conséquent, couronne selon la propre raison de couronne. — Mais, à considérer la chose avec attention, bien que convienne au Christ la raison d'*aurea* ou de couronne, la raison d'*auréole* ou de petite couronne », nous dirions de *décoration*, « ne lui convient pas. L'auréole, en effet, par cela seul qu'elle est exprimée par un diminutif, implique quelque chose qui est possédé par participation et non selon sa plénitude. Il suit de là qu'il convient d'avoir l'auréole à ceux en qui se trouve une certaine participation de la perfection de la victoire par imitation de celui en qui consiste la raison de la victoire parfaite. Et c'est pourquoi, comme dans le Christ se trouve cette raison pleine et principale de la victoire, par la victoire de qui tous les autres sont constitués vainqueurs, ainsi qu'on le voit en saint Jean, ch. XVI (v. 33), *Ayez confiance, J'ai vaincu le monde*, et dans l'*Apocalypse*, ch. V (v. 5), *Voici qu'a vaincu le Lion de la tribu de Juda* : au Christ ne convient pas d'avoir l'auréole, mais quelque chose d'où tirent leur origine toutes les auréoles. Aussi bien il est dit dans l'*Apocalypse*, ch. III (v. 21) : *Celui qui vaincra, je le ferai asseoir sur mon trône, comme moi j'ai vaincu et je suis assis sur le trône de mon Père.* — Et donc, d'après les autres, il faut dire que, bien que ce qui est dans le

Christ n'ait pas la raison d'auréole, cependant c'est chose plus excellente que toute auréole ».

L'*ad primum* accorde que « le Christ fut très véritablement vierge, martyr et docteur. Mais, cependant, la récompense accidentelle qui répond à ces trois choses dans le Christ n'a pas de quantité notable comparée à la grandeur de la récompense essentielle. D'où il suit qu'Il n'a pas l'auréole sous sa raison d'auréole ».

L'*ad secundum* répond que « si, en effet, l'auréole est due à une œuvre très parfaite en ce qui est de nous, cependant l'auréole, en tant qu'elle s'exprime par un diminutif, signifie une participation de la perfection qui se trouve en quelque autre dans sa plénitude. Et, pour autant, elle se rattache à une certaine minoration. D'où il vient qu'elle ne se trouve pas dans le Christ, en qui se trouve toute perfection dans l'absolue plénitude ».

L'*ad tertium* fait observer que « si la virginité a, d'une certaine manière, son idéal ou son exemplaire en Dieu, cependant elle n'y a pas son exemplaire qui soit de même raison qu'elle. C'est qu'en effet, l'incorruption de Dieu, qu'imite la virginité, n'est pas de la même raison en Dieu et en un sujet humain qui est vierge ». La virginité d'ordre humain implique un élément corporel qui ne saurait être en Dieu souverainement spirituel.

Quelque excellence qu'implique en soi l'auréole, quand il s'agit de ceux en qui elle se trouve parmi les êtres humains, elle est, par rapport au Christ, d'un ordre diminué qui ne saurait convenir à son absolue perfection. — Pouvons-nous dire qu'elle convienne aux anges et qu'elle leur soit due? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article IX.

Si aux anges l'auréole est due?

Trois objections veulent prouver qu' « aux anges l'auréole est due ». — La première cite « saint Jérôme », qui, « parlant de la virginité (Ép. IX; parmi les Œuvres de S. Jérôme) dit : *Dans la chair vivre hors de la chair est une vie plus angélique qu'humaine*. Et sur la première Épître *aux Corinthiens*, ch. vii (v. 26), la Glose dit que *la virginité est la portion des anges*. Puis donc qu'à la virginité correspond l'auréole, il semble qu'aux anges l'auréole est due ». — La deuxième objection dit que « l'incorruption ou l'intégrité de l'esprit est plus noble que celle de la chair. Or, dans les anges, se trouve l'incorruption de l'esprit ; car ils n'ont jamais péché. Donc l'auréole leur est due plus qu'aux hommes qui ont l'incorruption de la chair mais qui ont péché quelquefois ». — La troisième objection rappelle qu' « à la doctrine est due l'auréole. Or, les anges nous enseignent *purifiant, illuminant, perfectionnant*, comme le dit saint Denys (*Hiérarchie Céleste*, ch. x). Donc à eux est due au moins l'auréole des docteurs ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier est le texte de « la seconde Épître *à Timothée*, ch. ii (v. 5) : *Ne sera couronné que celui qui aura légitimement combattu*. Or, dans les anges, il n'y a pas de combat. Donc à eux n'est pas due l'auréole ». — Le second argument dit que « l'auréole n'est due qu'à l'acte qui s'exerce par le corps ; et, aussi bien, ceux qui aiment la virginité, le martyre et la doctrine, s'ils ne s'appliquent pas extérieurement à ces vertus, ne leur est pas due l'auréole. Puis donc que les anges sont incorporels, ils n'ont pas l'auréole ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « aux anges l'auréole n'est point due. La raison en est que l'auréole répond à une certaine perfection dans le mérite qui excelle. Or, les choses qui pour les hommes appartiennent à la perfection du mérite sont connaturelles aux anges ; ou même regardent leur

état commun ; ou aussi leur récompense. Il s'ensuit que la même raison qui fait que l'auréole est due aux hommes, fait que les anges ne l'ont pas ».

L'*ad primum* explique que « la virginité est dite une vie angélique en tant que par la grâce les vierges imitent ce que les anges ont par nature. Et, en effet, il n'appartient pas à la vertu, dans les anges, qu'ils s'abstiennent totalement des délectations de la chair, puisque ces délectations ne peuvent pas exister en eux ».

L'*ad secundum* déclare que « la perpétuelle incorruption de l'esprit dans les anges mérite la récompense essentielle. Elle est, en effet, pour eux, de nécessité de salut, ne pouvant pas y avoir pour eux de réparation après la ruine » du péché (cf. Première Partie, q. 64, art. 2).

L'*ad tertium* dit que « ces actes par lesquels les anges nous enseignent, appartiennent à la gloire des anges et à l'état qui leur est commun à tous. D'où il suit que par ces sortes d'actes ils ne méritent pas l'auréole ».

Les actes des vertus qui méritent aux hommes l'auréole n'ont rien qui leur corresponde parmi les anges, sous la raison propre par laquelle ils méritent l'auréole. Et, par suite, l'auréole n'est pas due aux anges. — Mais, parmi les hommes, et puisque c'est en raison d'actes où le corps a sa part spécifique que l'auréole est méritée, faudra-t-il dire que l'auréole est due aussi au corps? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article X.

Si l'auréole est due aussi au corps?

Trois objections veulent prouver que « l'auréole est due aussi au corps ». — La première arguë de ce que « la récompense essentielle l'emporte sur la récompense accidentelle. Or, la dot, qui appartient à la récompense essentielle, n'est pas seulement dans l'âme, mais aussi dans le corps (cf. q. 115, art. 2). Donc

l'auréole aussi qui appartient à la récompense accidentelle ». — La deuxième objection fait observer qu' « au péché qui s'exerce par le corps correspond la peine dans l'âme et dans le corps. Donc au mérite aussi qui se gagne par le corps est due la récompense dans l'âme et dans le corps. Et puisque le mérite de l'auréole s'acquiert par le corps, l'auréole est aussi due au corps ». — La troisième objection en appelle à ce que « dans les corps des martyrs apparaîtra une certaine beauté de la vertu dans les cicatrices mêmes du corps. Aussi bien saint Augustin dit, au livre XXII de la *Cité de Dieu* (ch. XIX) : *Je ne sais comment nous nous attachons ainsi aux bienheureux martyrs, que nous voulions, dans ce Royaume de la béatitude, voir, dans leurs corps, les cicatrices des blessures qu'ils reçurent pour le nom du Christ. Et peut-être nous les verrons, en effet. Elles ne seront pas, en effet, chez eux, une déformation, mais une dignité, et brillera, bien que dans le corps, une certaine beauté qui ne sera pas du corps mais de la vertu.* Donc il semble que l'auréole des martyrs soit aussi dans le corps. Et la raison est la même pour les autres auréoles ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier oppose que « les âmes qui sont maintenant dans le Paradis, ont les auréoles. Et cependant elles n'ont pas leur corps. Donc le sujet propre de l'auréole n'est pas le corps, mais l'âme ». — Le second argument dit que « tout mérite vient de l'âme. Donc toute la récompense doit être dans l'âme ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « l'auréole proprement est dans l'esprit : car elle est la joie de ces œuvres auxquelles est due l'auréole. Mais, de même que de la joie de la récompense essentielle qui est la couronne (*aurea*), rejaillit un certain éclat dans le corps qui est la gloire du corps; de même de la joie de l'auréole rejaillit un certain éclat sur le corps : de telle sorte que l'auréole sera principalement dans l'esprit, mais, par un certain rejaillissement, elle brillera aussi dans la chair.

Et, par là », ajoute saint Thomas, « on voit la réponse aux objections.

Toutefois, il faut savoir que l'éclat des cicatrices qui appa-

raîtront dans les corps des martyrs, ne peut pas être appelé auréole. Et, en effet, il y aura des martyrs qui auront l'auréole, dans lesquels ces cicatrices ne se trouveront pas : tels, par exemple, ceux qui ont été noyés ou qui ont été consumés par la faim ou l'horreur de la prison ».

Nous avons vu ce qui avait trait à l'auréole en elle-même et aussi aux diverses auréoles considérées séparément. Nous devons maintenant les considérer dans leur ensemble et selon qu'elles se réfèrent entre elles. — Et, d'abord, faut-il dire que c'est à propos qu'elles se ramènent aux trois qui ont été dites, savoir l'auréole des vierges, des martyrs et des prédicateurs. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article XI.

Si c'est à propos que sont marquées les trois auréoles des vierges, des martyrs et des prédicateurs?

Cinq objections veulent prouver que « ce n'est pas à propos que sont marquées les trois auréoles des vierges, des martyrs et des prédicateurs ». — La première dit que « l'auréole des martyrs répond à la vertu de force; l'auréole des vierges, à la vertu de tempérance; l'auréole des docteurs, à la vertu de prudence. Donc il semble qu'il doive y avoir une quatrième auréole, qui corresponde à la vertu de justice ». — La deuxième objection en appelle à ce que « sur l'*Exode*, ch. xxv (v. 25), la Glose dit que *la couronne d'or est ajoutée quand par l'Évangile la vie éternelle est promise à ceux qui gardent les préceptes*, en saint Matthieu, ch. xix (v. 17), *Si tu veux entrer dans la vie, garde les préceptes. Et à cette couronne est surajoutée l'auréole, quand il est dit : Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu as et donne-le aux pauvres*. Donc l'auréole est due à la pauvreté ». — La troisième objection fait observer que « par le vœu d'obéissance, un sujet se soumet totalement à Dieu. Donc la plus grande perfection consiste dans le vœu d'obéissance. Et, par

suite, il semble que l'auréole lui soit due ». — La quatrième objection dit qu' « il y a beaucoup d'autres œuvres de surérogation qui donneront à l'homme, dans la vie future, une joie spéciale. Et donc il existe beaucoup d'autres auréoles en plus de ces trois » qui ont été marquées. — La cinquième objection déclare que « comme la foi est divulguée par la prédication et par l'enseignement, de même elle l'est par les écrits que l'on compose. Et donc à ceux qui écrivent est due une quatrième auréole ».

Nous n'avons pas ici d'argument *sed contra*, la désignation traditionnelle devant, pour cela, suffire.

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « l'auréole est une certaine récompense privilégiée répondant à une victoire privilégiée, Et voilà pourquoi selon les victoires privilégiées dans les trois combats qui se présentent devant chaque homme, on a trois auréoles. — Dans le combat, en effet, qui est contre la chair, celui-là remporte la plus grande victoire, qui s'abstient totalement des délectations vénériennes, qui sont les principales dans ce genre. Et c'est pourquoi à la virginité est due l'auréole. — Dans le combat qui se livre contre le monde, la victoire est la plus parfaite quand nous soutenons jusqu'à la mort la persécution du monde. Et, aussi bien, aux martyrs qui obtiennent la victoire dans ce combat, est due la deuxième auréole. — Dans le combat qui se livre contre le démon, la plus grande victoire est celle où l'ennemi est chassé non pas seulement de notre cœur, mais aussi du cœur des autres ; ce qui se fait par la prédication et l'enseignement. Et c'est pourquoi aux docteurs et aux prédicateurs est due la troisième auréole.

Quelques-uns distinguent les trois auréoles selon les trois facultés » appétitives « de l'âme : de telle sorte que les trois auréoles soient dites correspondre aux actes principaux de ces trois facultés. — Et, en effet, l'acte principal de la faculté rationnelle est de répandre même chez les autres » que soi « la vérité de la foi. Et à cet acte est due l'auréole des docteurs. — L'acte principal de la faculté irascible est de surmonter la mort pour le Christ. Et à cet acte est due l'auréole des mar-

tyrs. — L'acte principal de la faculté concupiscible est de s'abstenir entièrement des plus grandes délectations. Et à cet acte correspond l'auréole des vierges.

D'autres distingnent les trois auréoles selon les choses qui nous conforment au Christ de la manière la plus noble. C'est qu'en effet, Lui-même fut Médiateur entre le Père et le monde. Ainsi, Il fut docteur, selon qu'Il manifesta au monde la vérité reçue du Père. Il fut martyr, selon qu'Il soutint la persécution de la part du monde. Et Il fut vierge, selon qu'Il garda la pureté en Lui-même. Et voilà pourquoi les docteurs, les martyrs et les vierges lui sont conformes de la manière la plus parfaite. De là vient que l'auréole leur est due ».

L'*ad primum* fait observer que « dans l'acte de la justice ne se considère pas un combat, comme dans les actes des autres vertus. — D'ailleurs, il n'est pas vrai que le fait d'enseigner soit l'acte de la prudence. Bien plus, c'est l'acte de la charité et de la miséricorde, selon que l'habitus de ces vertus incline à cet acte; ou encore, de la sagesse, comme de la vertu qui dirige. — On peut dire aussi, selon d'autres, que la justice enveloppe toutes les vertus, et c'est pourquoi l'auréole ne lui est pas due spécialement ».

L'*ad secundum* déclare que « la pauvreté, bien qu'elle soit une œuvre de perfection, ne tient pas cependant la première place en quelque combat spirituel : car l'amour des biens temporels nous attaque moins que la concupiscence de la chair ou la persécution infligée à notre propre corps. Aussi bien l'auréole n'est pas due à la pauvreté. Mais la puissance de juger lui est due en raison de l'humiliation qui accompagne la pauvreté (q. 89, art. 2). Quant à la glose qui était citée dans l'objection, elle prend l'auréole dans un sens large pour toute récompense accordée à un mérite excellent.

Et il faut dire de même à *l'objection troisième* et à *l'objection quatrième* ».

L'*ad quintum* dit qu' « à ceux qui écrivent au sujet de la doctrine sacrée, l'auréole est due. Mais elle ne se distingue pas de l'auréole des docteurs; parce que composer des écrits est un mode d'enseigner ».

Il n'y a pas à distinguer d'autres auréoles que les trois qui ont été assignées : parce que celles-là correspondent aux trois sortes de mérites excellents acquis dans les trois genres de combats qui résument tous les combats que l'homme doit livrer, à un titre spécial, pour rester fidèle à Dieu et suivre le Christ triomphant de la chair, du monde et du démon. — Mais parmi ces trois auréoles, en est-il une qui soit plus particulièrement excellente; et quelle faut-il assigner. Serait-ce l'auréole de la virginité? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article XII.

Si l'auréole des vierges l'emporte sur les autres?

Sur quatre objections, deux veulent prouver que « l'auréole des vierges l'emporte sur les autres ». — La première en appelle à ce que « dans l'*Apocalypse*, ch. XIV (v. 4). il est dit des vierges qu'*ils suivent l'Agneau partout où Il va*, et que *personne autre ne pouvait chanter le cantique* que les vierges chantaient (v. 3). Donc les vierges ont une auréole plus excellente ». — La deuxième objection arguë de ce que « saint Cyprien (*De la tenue des vierges*) dit des vierges qu'elles sont *la portion la plus illustre du troupeau du Christ*. Donc aux vierges est due une auréole plus grande ». — La troisième objection dit qu' « il semble que l'auréole la plus excellente est celle des martyrs ». Elle apporte un texte de Haymon (*sur l'Apocalypse*, ch. XIV, v. 3) disant que « *ce ne sont pas tous ceux qui sont vierges qui l'emportent sur ceux qui ont été mariés : mais spécialement ceux qui dans les tourments de la persécution, ayant de plus gardé la virginité, auront égalé les martyrs engagés dans le mariage*. Donc le martyre donne à la virginité la prééminence sur les autres états. Et, par suite, au martyre est due une auréole plus excellente ». — La quatrième objection dit qu' « il semble que l'auréole la plus excellente soit due aux docteurs ». Et cela, « parce que l'Église militante a pour exemplaire qu'elle reproduit l'Église triomphante. Or, dans l'Église militante, l'honneur le plus grand est dû aux docteurs; première Épître *à Timothée*,

ch. v (v. 17) : *Les prêtres qui président comme il convient doivent être honorés doublement; surtout ceux qui travaillent dans la parole et la doctrine.* Donc, dans l'Église triomphante, à ceux-là est due la meilleure auréole ».

Les objections s'étant prononcées dans des sens différents, nous n'avons pas ici d'argument *sed contra;* ou, alors, les deux dernières objections en tiendraient lieu.

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la prééminence d'une auréole sur l'autre peut se considérer d'une double manière. — D'abord, du côté du combat, de telle sorte que l'auréole soit dite plus excellente, qui est due à un combat plus fort. Et, ainsi comprise, l'auréole des martyrs l'emporte sur les autres auréoles d'une certaine manière; et l'auréole des vierges, d'une certaine autre manière. C'est qu'en effet, le combat des martyrs est plus dur, pris en lui-même, et plus torturant. Mais le combat de la chair est plus dangereux, en ce sens qu'il se prolonge davantage et qu'il est plus imminent et plus près de nous. — Secondement, du côté de ce sur quoi porte le combat. Et, ainsi, l'auréole des docteurs est la plus excellente de toutes; parce que ce combat porte sur les biens de l'intelligence, tandis que les autres ont pour objet les passions sensibles.

Mais cette prééminence qui se considère du côté du combat est plus essentielle à l'auréole; parce que l'auréole, en elle-même, regarde la victoire et le combat. La difficulté aussi qui se considère du côté du combat lui-même, l'emporte sur celle qui se considère de notre côté en tant que le combat nous tient de plus près. Et c'est pourquoi, à parler purement et simplement, l'auréole des martyrs est la plus excellente de toutes. Aussi bien, sur saint Matthieu, ch. v (v. 10), il est dit, dans la Glose, que dans la huitième béatitude, qui est celle des martyrs, savoir *Bienheureux ceux qui souffrent persécution*, etc., toutes les autres béatitudes trouvent leur couronnement. Et à cause de cela aussi, l'Église, dans l'énumération des saints, place les martyrs avant les docteurs et les vierges. — Toutefois, à certains égards ou sous certains rapports, rien n'empêche que les autres auréoles soient plus excellentes.

Et, par là, on voit la réponse aux objections ».

Mais, parmi les divers sujets qui ont les diverses auréoles, se peut-il que l'un ait telle auréole de la virginité, ou du martyre, ou de docteur, plus excellemment qu'un autre? C'est le dernier point qu'il nous faut examiner. Et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article XIII.

Si l'un a plus excellemment que l'autre l'auréole de la virginité, ou du martyre, ou de docteur?

Deux objections veulent prouver que « l'un n'a pas plus excellemment que l'autre l'auréole de la virginité, ou du martyre, ou de docteur ». — La première déclare que « les choses qui sont au terme ni ne s'intensifient ni ne se relâchent. Or, l'auréole est due pour des œuvres qui sont au terme de la perfection. Donc l'auréole ni n'est plus grande ni n'est plus petite ». — La seconde objection dit que « la virginité ne reçoit pas le plus et le moins; car elle implique une certaine privation, et les négations n'admettent ni intensification ni rémission. Donc, non plus, la récompense de la virginité, savoir l'auréole des vierges, n'admet ni intensification ni rémission ».

L'argument *sed contra* fait observer que « l'auréole (ou *aureola*) se superpose à l'*aurea*, à la couronne. Or, l'aurea, la couronne, est plus intense dans l'un que dans l'autre. Donc, aussi, l'auréole ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « le mérite étant d'une certaine manière la cause de la récompense, il faut que les récompenses se diversifient selon la diversité des mérites : car l'effet est plus ou moins intense selon que sa cause elle-même est plus ou moins intense. Or, le mérite de l'auréole peut être plus ou moins grand. Donc, aussi, l'auréole peut être plus ou moins grande. — Toutefois, il faut savoir que le mérite de l'auréole peut s'intensifier de deux manières : du côté de la racine; et du côté de l'œuvre. Il arrive, en effet, que de deux sujets l'un avec une charité moindre subisse un tourment plus grande, ou s'applique davantag à la prédication, ou écarte

davantage de lui les délectations de la chair. Et donc, à l'intensité du mérite qui se considère du côté de la racine ne répond pas l'intensité de l'auréole, mais celle de la couronne. Au contraire, à l'intensité qui est du côté de l'œuvre répond l'intensité de l'auréole. Il peut donc arriver que quelqu'un qui aura moins mérité, dans son martyre, quant à la récompense essentielle, aura, pour ce martyre, une auréole plus grande ».

L'*ad primum* fait observer que « les mérites auxquels sont dues les auréoles n'atteignent pas au terme de la perfection purement et simplement, mais selon l'espèce ; comme le feu est dans son espèce le plus subtil de tous les corps. Rien n'empêche donc qu'une auréole soit plus excellente que l'autre ; comme un feu peut être plus subtil que l'autre ».

L'*ad secundum* dit qu' « une virginité peut être plus grande que l'autre par un plus grand éloignement de ce qui est contraire à la virginité : comme si l'on dit qu'en telle vierge la virginité est plus grande, qui évite davantage les occasions qui pourraient la corrompre. De cette manière, en effet, les privations peuvent s'intensifier; comme on dit de tel homme qu'il est plus aveugle, parce qu'il est plus éloigné de la vue » : un aveugle de naissance, par exemple, est plus éloigné de la vue, et, en ce sens, plus aveugle, que celui qui est privé de la vue par un accident fortuit et non incurable en soi ».

Cette belle et grande question des auréoles devait être la dernière des questions ayant trait au bonheur des élus après la résurrection et leur admission définitive au ciel, quand ils y auront fait leur entrée solennelle à la suite du Roi Sauveur, invités par Lui au jour de la suprême sentence : *Venez, les bénis de mon Père, posséder le Royaume qui vous a été préparé dès la constitution du monde* (S. Matthieu, ch. xxv, v. 34).

Mais, à côté de ces paroles de bénédiction, une autre parole, de malédiction, celle-là, aura été prononcée par le Souverain Juge, s'adressant à ceux qui auront été placés à sa gauche : *Éloignez-vous de moi, maudits! allez au feu éternel qui a été préparé pour le démon et ses anges* (*Ibid.*, v. 41). Il nous reste à étudier l'état des malheureux, des damnés qui auront été frappés

de cette sentence, ou « de ce qui aura trait aux damnés après le Jugement ». Et, là-dessus, nous étudierons trois choses. Premièrement, les peines des damnés et le feu qui torturera leurs corps (q. 97). Deuxièmement, ce qui a trait à leur volonté et à leur intelligence (q. 98). Troisièmement, la justice et la miséricorde de Dieu à l'endroit des damnés (q. 99).

Et, d'abord, des peines des damnés et du feu qui torturera leurs corps. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XCVII

DE LA PEINE DES DAMNÉS

Cette question comprend sept articles :

1° Si les damnés dans l'enfer sont affligés de la seule peine du feu ?
2° Si le ver dont ils sont affligés est corporel ?
3° Si les pleurs qui existent chez eux sont corporels ?
4° Si leurs ténèbres sont corporelles ?
5° Si le feu dont ils sont affligés est corporel ?
6° S'il est de même espèce que notre feu ?
7° Si ce feu est sous la terre ?

De ces sept articles, les quatre premiers sont les sous-questions de l'article 3 de la question 2, distinction L; et les trois autres sont les trois sous-questions de l'article 2 de la question 3, distinction XLIV.

Article Premier.

Si les damnés dans l'enfer seront affligés de la seule peine du feu?

Trois objections veulent prouver que « les damnés dans l'enfer seront affligés de la seule peine du feu ». — La première en appelle à ce que « dans saint Matthieu, ch. xxv, où est prononcée leur condamnation, il n'est fait mention que du feu, quand il est dit (v. 41) : *Allez, maudits, au feu éternel* ». — La deuxième objection dit que « comme la peine du purgatoire est due au péché véniel; de même la peine de l'enfer est due au péché mortel. Or, pour le purgatoire, il n'est parlé que de la peine du feu; comme on le voit par ce qui est dit dans

la première Épître *aux Corinthiens*, ch. III (v. 13) : *L'œuvre de chacun, telle qu'elle est, sera éprouvée par le feu.* Donc, dans l'enfer, non plus, ne se trouve que la peine du feu ». — La troisième objection déclare que « la variété des peines amène du repos, comme il arrive pour celui qui du chaud passe au froid. Or, il n'y a pas à parler de repos ou de répit pour les damnés. Donc il n'y aura point pour eux diverses peines, mais une seule, le feu ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier oppose qu' « il est dit, dans le psaume (X, v. 7) : *Le feu, le sang, le soufre, l'impétuosité des tempêtes est la part de leur calice* ». — Le second argument cite la parole du livre de « Job, ch. XXIV (v. 19) : *Ils passeront de l'eau des neiges au chaud le plus extrême* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « d'après saint Basile (Hom. sur le psaume XXVIII; et Hom. VI sur l'*Hexaméron*), dans la purification dernière du monde, les éléments seront séparés, de telle sorte que tout ce qu'il y aura de pur et de noble restera en haut pour la gloire des bienheureux, et tout ce qu'il y aura de vil et d'infect sera projeté dans l'enfer pour la peine des damnés. Et, aussi, comme toute créature de Dieu sera une joie pour les bienheureux ; de même, le tourment des damnés sera accru de toutes les créatures, selon cette parole du livre de la *Sagesse*, ch. V (v. 21) : *Tout l'univers combattra avec le Seigneur contre les insensés.* Cela d'ailleurs convient à la justice divine : que ceux-là qui se sont éloignés du seul vrai Bien par le péché, mettant leur fin dans les choses matérielles, qui sont multiples et variées, soient affligés de multiples manières et par de multiples créatures ».

L'*ad primum* fait observer que « le feu est ce qu'il y a de plus afflictif, parce qu'il abonde en vertu active; et c'est pour cela que toute affliction, si elle est véhémente, est désignée sous le nom de feu ».

L'*ad secundum* répond que « la peine du purgatoire n'a point pour but principal d'affliger, mais de purifier. De là vient qu'elle doit se faire seulement par le feu qui a la plus haute vertu purificative. Mais la peine des damnés n'est pas ordonnée à purifier. Et c'est pourquoi il n'y a pas similitude ».

L'*ad tertium* déclare que « les damnés passeront de la plus grande chaleur au froid le plus extrême sans qu'ils y trouvent aucun rafraîchissement. C'est qu'en effet, ils pâtiront des agents extérieurs, non par la transmutation du corps par rapport à sa première disposition naturelle, de telle sorte que l'action contraire ramenant l'égalité ou l'harmonie cause le rafraîchissement, comme il arrive dans la vie présente ; mais ce sera par une action spirituelle, selon que les corps sensibles agiront sur le sens dans la sensation, imprimant dans l'organe leurs formes selon l'être spirituel » ou intentionnel, « et non selon l'être matériel » ; comme il a été expliqué plus haut, q. 86, art. 3.

Tout ce qui, dans le monde des éléments peut avoir sur l'être humain une action afflictive, concourra au supplice des damnés ; et s'il est parlé spécialement ou uniquement du feu, quand il s'agit de leur tourment, c'est pour désigner par ce mot tout ce qui a dans le monde des corps une vertu afflictive. — S'ensuit-il que nous devions entendre au sens matériel ce qui est dit du ver qui tourmente les damnés. Y aura-t-il, dans l'enfer, un ver matériel, corporel, qui les tourmentera et les rongera, comme il y aura le feu qui les brûlera. C'est ce que nous devons maintenant examiner ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si le ver qui afflige les damnés est un ver corporel ?

Deux objections veulent prouver que « le ver qui afflige les damnés est un ver corporel ». — La première arguë de ce que « la chair ne peut pas être affligée par un ver spirituel. Or, la chair des damnés sera affligée par le ver : *Judith*, ch. XVI (v. 21), *Il mettra dans leur chair le feu et le ver ;* et *Ecclésiastique*, ch. VII (v. 19), *Le feu et le ver exerceront la vengeance dans la chair de l'impie*. Donc ce ver sera corporel ». — La seconde objection cite la parole de « saint Augustin, au livre XXI de la *Cité de*

Dieu (ch. IX) : *L'un et l'autre, savoir le feu et le ver, seront la peine* » ou le châtiment *de la chair*. Donc même conclusion que tout à l'heure ».

L'argument *sed contra* est un autre texte de « saint Augustin, au livre XX de *la Cité de Dieu* (ch. XXII) : *Dans les peines des méchants, le feu inextinguible et le ver qui ne meurt pas sont exposés diversement par les divers auteurs. Les uns appliquent l'un et l'autre au corps. D'autres, l'un et l'autre à l'âme. Quelques autres entendent au sens propre le feu pour le corps, et au sens figuré le ver pour l'âme*. Ce qui semble plus croyable ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « après le jour du Jugement, dans le monde renouvelé, ne demeurera aucun animal ni aucun corps mixte, sauf le corps de l'homme seulement; parce qu'ils n'ont aucun ordre à l'incorruptibilité, et qu'après ce temps-là n'existera plus la génération et la corruption. Il s'ensuit que le ver dont il est parlé pour les damnés, ne doit pas s'entendre d'un ver matériel, mais du ver spirituel qui est le remords de la conscience, lequel est appelé ver, parce qu'il naît de la pourriture du péché et afflige l'âme, comme le ver corporel naît de la pourriture et afflige le corps en mordant ».

L'*ad primum* explique que « les âmes elles-mêmes des damnés sont dites leurs chairs, parce qu'elles se sont soumises à la chair », par le péché. — « On peut dire aussi que même par le ver spirituel la chair est affligée, selon que les passions de l'âme rejaillissent sur le corps ici et dans la vie future ».

L'*ad secundum* fait observer que « saint Augustin parle sous forme d'une certaine comparaison. Il ne veut pas, en effet, affirmer que ce ver est matériel; mais qu'il faudrait affirmer que le feu et le ver doivent s'entendre matériellement, plutôt que d'entendre l'un et l'autre spirituellement : car, de la sorte, les damnés ne souffriraient aucune peine corporelle; comme on le voit si l'on prend garde à la suite de ses paroles en ce passage ».

Le ver rongeur dont il est parlé au sujet du supplice des damnés ne doit pas s'entendre d'un ver matériel qui serait

attaché à leur chair ; mais, au sens spirituel, du remords de la conscience qui les torturera sans répit durant toute l'éternité au souvenir de leurs péchés. — En est-il de même des pleurs qui sont mentionnés également au sujet des damnés. Faut-il les entendre au sens purement spirituel ou plutôt au sens matériel et corporel. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article III.

Si les pleurs qui seront dans les damnés doivent être corporels?

Deux objections veulent prouver que « les pleurs qui seront dans les damnés seront corporels ». — La première en appelle à ce que « sur saint Luc, ch. XIII (v. 28), une certaine glose dit que par les pleurs dont le Seigneur menace les réprouvés, on peut prouver la véritable résurrection des corps. Ce qui ne serait pas, si les pleurs étaient seulement spirituels. Donc, etc. ». — La seconde objection dit que « la tristesse qui est dans la peine répond à la délectation qui fut dans la faute ; selon cette parole de l'*Apocalypse*, ch. XVIII (v. 7) : *Dans la mesure où il s'est glorifié et où il a été dans les délices, dans cette mesure donnez-lui le tourment et le deuil.* Or, les pécheurs, dans la faute, eurent la délectation intérieure et extérieure. Donc ils doivent avoir aussi les pleurs extérieurs ».

L'argument *sed contra* fait observer que « les pleurs se produisent par une certaine résolution des larmes. Or, dans les corps des damnés ne peut pas se faire une résolution perpétuelle, n'ayant pas d'aliment qui les restaure. C'est qu'en effet, tout ce qui est fini se consume et disparaît s'il perd constamment quelque chose. Donc dans les damnés il n'y aura point de pleurs corporels ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « dans les pleurs corporels se trouvent deux choses. — L'une est la résolution des larmes, Et, à ce titre, les pleurs corporels ne peuvent pas être dans les damnés. Après le jour du Jugement, en

effet, le mouvement du premier ciel n'existant plus, il n'y aura plus aucune génération et corruption ou altération corporelle. Or, dans la résolution des larmes, il faut qu'il y ait la génération de cette humeur qui se distille en pleurs. Par conséquent, de ce chef, les pleurs corporels ne pourront pas être dans les damnés. L'autre chose qui se trouve dans les pleurs corporels, est une certaine commotion et un certain trouble de la tête et des yeux. Et, de ce chef, les pleurs pourront être dans les damnés après la résurrection. C'est qu'en effet, les corps des damnés ne seront pas seulement affligés du dehors, mais aussi du dedans, selon que le corps est changé en bien ou en mal à la passion de l'âme. C'est à ce titre que les pleurs indiquent la résurrection de la chair », comme le voulait la première objection, « et qu'ils répondent à la délectation de la faute qui existe dans l'âme et dans le corps », ainsi que le notait la seconde objection.

« Par où l'on voit que les objections sont résolues. »

Il n'y aura point, dans les damnés, de pleurs corporels, au sens d'écoulement de larmes; mais il y aura cette sorte de tourment ou de douleur dans la tête et dans les yeux que l'on éprouve quand on pleure. A ce titre, il est permis d'en appeler aux pleurs et aux grincements de dents dont parle l'Évangile. — Mais que penser des ténèbres extérieures dont l'Évangile parle aussi. Faut-il les entendre au sens de ténèbres corporelles. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article IV.

Si les damnés doivent être dans des ténèbres corporelles ?

Trois objections veulent prouver que « les damnés ne sont pas dans les ténèbres corporelles ». — La première cite un texte de « saint Grégoire, au livre IX des *Morales* (ch. LXVI), sur cette parole du livre de Job, ch. X (v. 22), *l'horreur éternelle y habite : Bien que le feu ne brille point, là, pour consoler*,

cependant, à l'effet de torturer davantage, il a ses lueurs ; et les compagnons que les réprouvés ont entraînés de ce monde avec eux, à la lueur des flammes, leur apparaissent. Donc il n'y aura point, là, de ténèbres corporelles ». — La deuxième objection dit que « les damnés voient leur peine; car cela même augmente leur tourment. Or, rien n'est vu sans lumière. Donc il n'y aura point, là, de ténèbres corporelles ». — La troisième objection déclare que « les damnés auront la faculté de voir, après la reprise de leurs corps. Et cette faculté serait vaine chez eux, s'ils ne voyaient rien. Comme, d'autre part, rien n'est vu sinon dans la lumière, il semble qu'ils ne seront pas totalement dans les ténèbres ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier fait observer qu' « il est dit, en saint Matthieu, ch. XXII (v. 13) : *Lié aux pieds et aux mains, jetez-le dans les ténèbres extérieures* ». — Et, là-dessus, la Glose dit : *Si ce feu éclairait, il ne serait point dit jeté dans les ténèbres extérieures* ». — Le second argument en appelle à cette parole que « saint Basile (*Hom. sur les psaumes*) dit, sur cette parole du psaume (XXVIII, v. 7), *la voix du Seigneur intercepte la flamme du feu*, que *par la vertu de Dieu, la clarté du feu sera séparée de sa puissance de brûler, de telle sorte que la clarté sera pour la joie des bienheureux, et la puissance de brûler pour le tourment des damnés.* Donc les damnés auront les ténèbres corporelles ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la disposition de l'enfer sera telle qu'elle conviendra souverainement à la misère des damnés. Il s'ensuit que la lumière et les ténèbres s'y trouveront selon qu'elles touchent le plus à la misère des damnés. Or, la vision, par elle-même, est agréable et délectable; car, comme il est dit au début de la *Métaphysique, le sens de la vue est celui qui donne le plus de plaisir, à cause que par lui nous saisissons le plus d'objets.* Mais, accidentellement, il arrive que la vue est cause d'affliction, en tant que nous voyons certaines choses qui nous nuisent ou qui répugnent à notre volonté. Par conséquent, dans l'enfer, les choses doivent être disposées, comme lumière et comme ténèbres, dans l'ordre de la vue, de sorte que rien ne soit

vu clairement, mais seulement que soient vues, dans une lueur obscure les choses qui peuvent causer de l'affliction à l'âme. Ainsi donc, à parler purement et simplement, le lieu est ténébreux; mais, cependant, par une disposition divine, il y a là quelque peu de lumière, autant qu'il en faut pour voir les choses qui peuvent être un tourment pour l'âme. C'est d'ailleurs ce qui montre la place naturelle du lieu; car, au milieu de la terre, où l'enfer est placé (cf. art. 7), il ne peut se trouver qu'un feu bourbeux et trouble et fumeux. — Il en est cependant qui assignent pour cause de ces ténèbres l'entassement des corps des damnés, qui, en raison de leur multitude, rempliront le lieu de l'enfer au point de n'y laisser aucune place pour l'air. Et, ainsi, il n'y aura rien qui puisse être le sujet de la lumière et des ténèbres, sinon les yeux des damnés qui seront enténébrés.

Et, par là », ajoute saint Thomas, « l'on voit ce qu'il faut répondre aux objections ».

Il n'y a pas à parler de lumière pour les damnés de l'enfer. Tout y sera ténébreux. Et si quelque lueur s'y trouve, ce ne sera que pour ajouter encore à la torture des réprouvés. Ténèbres, pleurs, ver rongeur, au sens qui a été expliqué, seront inséparables du feu que l'Écriture assigne comme tourment principal des damnés dans l'enfer, et dont il a été déjà parlé plus haut, q. 70, art. 3. Mais il n'en avait été question que par rapport aux âmes séparées ou aux mauvais anges. Il importe d'y revenir ici en ce qui touche aux corps des damnés. Et, à ce sujet, saint Thomas se demande, d'abord, si le feu de l'enfer qui tourmentera les corps des damnés sera un feu corporel. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article V.

Si le feu de l'enfer qui torturera les corps des damnés est un feu corporel?

Trois objections veulent prouver que « le feu de l'enfer qui torturera les corps des damnés n'est pas un feu corporel ». — La première cite un texte de « saint Jean Damascène, au livre IV » de la *Foi orthodoxe*, « à la fin (ch. XXVII) ». Il y est « dit : *Le diable et ses démons et son homme, savoir l'Antéchrist, et les impies et les pécheurs seront livrés au feu éternel, qui n'est pas matériel, comme le feu qui est ici chez nous, mais tel que Dieu l'a préparé.* Or, tout ce qui est corporel est matériel. Donc le feu de l'enfer ne sera pas corporel ». — La deuxième objection dit que « les âmes des damnés, séparées de leurs corps, sont jetées maintenant dans le feu de l'enfer. Or, saint Augustin dit, au livre XII du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. XXXII) : *J'estime qu'il est spirituel*, le lieu où l'âme est portée après la mort, *non corporel.* Donc ce feu n'est pas corporel ». — La troisième objection fait observer que « le feu corporel, dans son mode d'agir, ne suit pas le mode de la faute en celui qui est brûlé par le feu, mais plutôt le mode du sec et de l'humide; et nous voyons, en effet, que le même feu corporel afflige le juste et l'impie. Or, le feu de l'enfer, dans son mode d'agir suit le mode de la coulpe en celui qui est puni. Aussi bien saint Grégoire dit, dans le livre IV des *Dialogues* (ch. XLIII) : *Le feu de la géhenne est un; mais il ne tourmente pas d'une même manière tous les pécheurs : la peine de chacun est proportionnée à ce qu'exige la faute.* Donc il n'est pas corporel ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier est encore un texte du « livre IV des *Dialogues* (ch. XXIX) : *Je ne mets pas en doute que le feu de la géhenne soit corporel, puisqu'il est certain que les corps y sont torturés* ». — Le second argument en appelle à ce que « dans le livre de la *Sagesse*, ch. V (21) il est dit : *Le globe terrestre combattra contre les insensés.* Or, tout le globe terrestre

ne combattrait pas contre les insensés, s'ils n'étaient punis que d'une peine spirituelle et non d'une peine corporelle. Donc ils seront punis par le feu corporel ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « sur le feu de l'enfer, il y a des opinions multiples.

Certains philosophes, comme Avicenne, ne croyant pas à la résurrection, ont cru qu'après la mort il n'y avait de peine que pour l'âme seule. Et parce qu'il leur paraissait qu'il ne convenait pas que l'âme, étant incorporelle, fût punie par un feu corporel, ils ont nié qu'il y eût un feu corporel où les méchants seraient punis, voulant que tout ce qui est dit de la peine des âmes après la mort par des choses corporelles ait été dit d'une façon métaphorique. De même, en effet, que la délectation et la joie des âmes bonnes ne consistera pas en quelque chose de corporel, mais en un quelque chose seulement spirituel qui sera l'obtention de leur fin ; de même l'affliction des méchants sera seulement spirituelle, en ce sens qu'ils s'attristeront d'être séparés de leur fin, dont le désir leur est naturel. Et donc, comme tout ce qui est dit de la délectation des âmes après la mort, qui semble appartenir à la délectation corporelle, par exemple, qu'elles se restaurent, qu'elles rient, et autres choses de ce genre, de même aussi tout ce qui est dit de leur affliction qui semble désigner une peine corporelle doit s'entendre par mode de similitude, par exemple qu'elles brûlent dans le feu, qu'elles sont tourmentées d'odeurs infectes, et autres choses de ce genre. C'est qu'en effet, la délectation et la tristesse spirituelle étant inconnus de la multitude, il fallait les manifester par les délectations et tristesses corporelles, afin que les hommes fussent davantage mus à les désirer ou à les craindre.

Mais parce que dans la peine des damnés il n'y aura pas seulement la peine du dam qui répond à l'aversion de la coulpe ou de la faute, mais aussi la peine du sens qui répond à la conversion vers les créatures, à cause de cela il ne suffit pas d'affirmer le mode de punition précité. Et c'est pourquoi Avicenne lui-même ajoute un autre mode, disant que les âmes des méchants après la mort seront punies non par des corps mais par des similitudes de corps, comme il arrive dans les songes

où, en raison de ces similitudes existant dans l'imagination, il semble à l'homme qu'il est tourmenté de peines diverses. Ce mode de punition semble être admis par saint Augustin, au livre XII du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. XXXII, XXXIII), comme on le voit en cet endroit manifestement.

Mais il semble que ce n'est point dit à propos. C'est qu'en effet, l'imagination est une certaine faculté qui use d'un organe corporel. Dès lors, il ne peut pas être que des visions imaginatives de cette sorte se passent dans l'âme séparée du corps, comme il arrive pour l'âme de celui qui dort. Aussi, même Avicenne, pour éviter cet inconvénient, a dit que les âmes séparées du corps usaient comme d'une sorte d'organe, d'une certaine partie du corps céleste auquel le corps humain doit être conforme pour être perfectionné par l'âme raisonnable qui est semblable aux moteurs du corps céleste, en quoi Avicenne suivait d'une certaine manière l'opinion des anciens philosophes qui disaient que les âmes retournaient aux étoiles qui leur ressemblent (cf. Platon dans le *Timée*).

Mais cela est tout à fait absurde, selon la doctrine d'Aristote. L'âme, en effet, use d'un organe corporel déterminé; comme l'art use d'instruments déterminés. Elle ne peut donc pas passer d'un corps dans l'autre; chose qu'affirme Pythagore, comme il est dit au livre I *De l'âme* (ch. III, n. 23; de S. Th., leç. 8). — Quant à la parole de saint Augustin, il sera dit plus loin (*ad* 2) comment il faut y répondre ».

On aura remarqué l'intérêt de cet aperçu historique donné ici par saint Thomas. Nous y voyons que les doctrines modernes de la théosophie ou du spiritisme touchant le corps astral, le perisprit ou la transmigration des âmes ne sont pas chose nouvelle; et aussi comment, à la lumière de la saine doctrine aristotélicienne sur la nature de l'âme et son union au corps, toutes ces doctrines ont pu être légitimement qualifiées par saint Thomas de chose « tout à fait absurde ».

Après cet exposé, le saint Docteur ajoute :

« Quoi qu'on puisse dire du feu qui tourmente les âmes séparées, toutefois s'il s'agit du feu qui tourmentera les corps des damnés après la résurrection, il faut dire qu'il est corpo-

rel; parce que ne peut être adaptée au corps qu'une peine corporelle. Aussi bien saint Grégoire, dans le livre IV des *Dialogues* (ch. XXIX), prouve que le feu de l'enfer est corporel par cette raison que les réprouvés, après la résurrection, y seront plongés et détenus. Saint Augustin aussi, comme on le voit dans la lettre » du texte des *Sentences* (distinct. XLV), qui le cite, « confesse manifestement que le feu qui tourmentera les corps est corporel. Et c'est de cela qu'il est question maintenant. — Il a été dit plus haut (q. 70, art. 3), comment les âmes des damnés sont punies par ce feu corporel ».

L'*ad primum* fait observer que « saint Jean Damascène ne nie pas purement et simplement que ce feu soit matériel, mais qu'*il soit matériel comme le feu qui est autour de nous;* parce qu'il s'en distingue par certaines propriétés. — On peut dire aussi que ce feu n'altérant point matériellement les corps, mais agissant sur eux par une certaine action spirituelle pour les punir, il est dit n'être pas matériel, non quant à la substance, mais quant à l'effet de la punition sur les corps, et bien plus encore sur les âmes ».

L'*ad secundum* répond que « le mot de saint Augustin peut se prendre en ce sens que le lieu où sont portées les âmes après la mort n'est pas dit corporel parce que les âmes n'y sont pas d'une façon corporelle, à la manière dont les corps existent dans le lieu, mais d'une autre manière, spirituelle, comme les anges sont dans le lieu. — On peut dire aussi que saint Augustin parle, formulant une opinion, mais ne se prononçant pas d'une façon catégorique, comme il le fait souvent dans le livre en question ».

L'*ad tertium* déclare que « ce feu sera l'instrument de la justice divine qui punit. Or, l'instrument n'agit pas seulement de sa vertu propre et par son propre mode, mais aussi en vertu de l'agent principal et selon qu'il est réglé ou mû par lui. Par conséquent, bien que, selon sa vertu propre, ce feu n'ait point de tourmenter certains sujets plus ou moins selon la mesure du péché, il a toutefois cela en tant que son action reçoit un mode de l'ordre de la justice divine. C'est ainsi, du reste, que même le feu du fourneau est modifié par l'art du

forgeron dans son action selon qu'il convient à l'effet de l'art ».

Nous avions déjà vu plus haut que même pour les âmes séparées de leurs corps et pour les démons qui sont de purs esprits, le feu qui les torture dans l'enfer doit être tenu pour un feu corporel. Combien plus faut-il le dire s'il s'agit du feu qui après le Jugement dernier torturera les réprouvés jusque dans leurs corps. — Mais ce feu, doit-il être tenu comme de même espèce avec le feu corporel que nous voyons autour de nous. C'est ce qu'il faut maintenant examiner. Et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article VI.

Si ce feu est de même espèce avec le feu corporel que nous voyons?

Quatre objections veulent prouver que « ce feu n'est pas de même espèce avec le feu corporel que nous voyons. » — La première en appelle à ce que « saint Augustin dit (*De la Cité de Dieu*, livre XX, ch. XVI), et on le trouve dans la lettre » du texte des *Sentences* (dist. XLIV) : « *Comment est le feu éternel, j'estime que nul ne le sait, sinon celui à qui l'Esprit divin le montre.* Or, la nature du feu que nous voyons est connue de tous ou de presque tous. Donc ce feu n'est pas de même nature avec le nôtre ». — La deuxième objection cite un texte de « saint Grégoire, au livre XV des *Morales* (ch. XXIX) », où il est dit, comme explication de cette parole du livre de Job, ch. XX (v. 26), *Il sera dévoré par un feu qui ne se nourrira pas : Le feu corporel, pour qu'il soit, a besoin d'aliments; et il ne peut être, s'il n'est allumé; ni subsister, s'il n'est renouvelé. Le feu de la Géhenne, au contraire, étant corporel et brûlant en son foyer les corps des réprouvés, n'est pas alimenté par des soins humains, ni nourri de bois : créé une fois, il dure inextinguible, n'a pas besoin d'aliment et garde sa force.* Donc il n'est pas de même nature avec le feu que nous voyons ». — La troisième objection dit

que « ce qui est éternel et ce qui est corruptible n'ont pas une même essence; puisqu'il n'y a même pas de genre commun, d'après Aristote, au livre X des *Métaphysiques* (de S. Th., eç. 12; Did., liv. IX, ch. x). Or, le feu d'ici est corruptible. L'autre, au contraire, est éternel; saint Mathieu, ch. xxv (v. 41) : *Allez, maudits, au feu éternel.* Donc ils ne sont pas de même espèce ». — La quatrième objection fait remarquer qu' « il est de la nature du feu qui est chez nous, de briller. Or, le feu de l'enfer ne brille pas; aussi bien il est dit, dans le livre de Job, ch. xviii (v. 5) : *Est-ce que la lumière de l'impie ne sera pas éteinte?* Donc ce feu n'est pas de même nature avec le nôtre ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier oppose que « selon Aristote, au livre I des *Topiques* (ch. v, n. 4), *toute eau est de même espèce avec toute eau.* Donc, pour la même raison, tout feu est de même espèce avec tout feu ». — Le second argument note que « dans la *Sagesse*, ch. xi (v. 17), il est dit : *Par où l'homme pèche, par là il sera torturé.* Or, les hommes pèchent par les choses sensibles de ce monde. Donc il est juste qu'ils soient punis par ces mêmes choses ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « le feu, parce qu'il est, de tous les éléments, celui dont la vertu est le plus active, a les autres corps pour matière; comme il est dit au livre IV des *Météores* (ch. i, n. 9). De là vient que le feu se trouve en un double état. Dans sa matière propre, comme il est dans sa sphère », à parler selon la conception aristotélicienne du monde. « Ou dans une matière étrangère, soit terrestre, comme dans le charbon, soit aérienne, comme dans la flamme. Mais de quelque manière que le feu se trouve, il est toujours de même espèce, en ce qui est de la nature du feu; s'il est quelque diversité d'espèce, elle vient des corps qui sont la matière du feu. C'est pour cela que la flamme et le charbon diffèrent d'espèce; et, pareillement, le bois embrasé et le fer rougi au feu. Il n'importe d'ailleurs, quant à cela, que le corps soumis au feu le soit par violence, comme on le voit dans le fer, ou que la chose procède d'un principe intrinsèque naturel, comme il arrive dans le soufre. — Et donc, que

le feu de l'enfer, quant à ce qu'il a de la nature du feu, soit de même espèce avec le feu qui est chez nous, c'est chose manifeste. Mais ce feu est-il dans sa matière propre, ou, s'il est dans une matière étrangère, en quelle matière est-il, la chose est inconnue pour nous. Et, de ce chef, il se peut qu'il diffère spécifiquement du feu qui est chez nous, à considérer la matière où il se trouve. — Toutefois il a certaines propriétés différentes du feu d'ici : comme, par exemple, qu'il n'a pas besoin d'être fomenté ou entretenu et nourri avec du bois. Mais ces différences ne prouvent pas la diversité en espèce quant à ce qui appartient à la nature du feu ».

L'*ad primum* dit que « saint Augustin parle quant à ce qu'il y a de matériel dans ce feu, non quant à la nature du feu ».

L'*ad secundum* fait remarquer que « le feu qui est chez nous est alimenté de bois et allumé par l'homme, parce qu'il est introduit artificiellement et d'une manière violente dans une matière étrangère. Mais le feu de l'enfer n'a pas besoin d'être fomenté : soit parce qu'il existe dans sa matière propre; soit parce qu'il n'est pas dans une matière étrangère par voie de violence, mais par la nature en vertu d'un principe intrinséque. Aussi bien n'est-il pas allumé par l'homme; mais par Dieu qui a institué cette nature. Et c'est ce qu'il est dit dans Isaïe, ch. xxx (v. 33) : *Le souffle du Seigneur pareil à un torrent de soufre l'a allumé* ».

L'*ad tertium* déclare que « comme les corps des damnés seront de même espèce que maintenant, bien qu'ils soient maintenant corruptibles et qu'ils doivent être alors incorruptibles par l'ordre de la divine justice et en raison de la cessation du mouvement du ciel; de même en est-il du feu de l'enfer par lequel ces corps seront châtiés ».

L'*ad quartum* répond que « le fait de briller ou d'éclairer ne convient pas au feu selon n'importe quel mode d'exister. C'est ainsi que dans sa matière propre, il ne luit pas; et aussi bien ne luit-il pas dans sa sphère propre, comme le disent les philosophes », toujours à parler dans le sens de la conception ancienne du monde, « semblablement aussi, le feu existant dans telle matière étrangère ne luit pas, comme lorsqu'il est dit dans

une matière opaque terrestre, tel le soufre. Et pareillement aussi quand sa clarté est obscurcie par une grosse fumée. Il ne suit donc pas, de ce que le feu de l'enfer ne brille et n'éclaire pas, qu'il ne soit pas de même espèce » avec le feu qui est parmi nous.

Le feu de l'enfer, à ne considérer que sa nature de feu, est le même feu qui est sur la terre; mais son état n'est pas le même : et cela suffit pour expliquer toutes les différences qui peuvent exister entre ce feu et le nôtre. — Mais ce feu-là, où est-il? Devons-nous dire qu'il est sous la terre? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article VII.

Si ce feu est sous la terre?

Quatre objections veulent prouver que « ce feu n'est pas sous la terre ». — La première fait remarquer que « dans le livre de Job, ch. XVIII (v. 18), il est dit de l'homme damné : *Et Dieu l'enlèvera du globe.* Donc ce feu qui punit les damnés n'est pas sous le terre, mais en dehors du globe » terrestre. — La deuxième objection rappelle que « *rien de violent ou d'accidentel ne peut être éternel* (Aristote, *Du ciel et du monde*, liv. I, ch. II, n. 12; de S. Th., leç. 4). Or, ce feu sera dans l'enfer éternellement. Donc il n'est point là par violence, mais naturellement. D'autre part, sous la terre le feu ne peut exister que d'une manière violente. Il s'ensuit que le feu de l'enfer n'est pas sous la terre ». — La troisième objection dit que « dans le feu de l'enfer tous les corps des damnés après le jour du Jugement seront torturés. Or, ces corps-là remplissent le lieu. Et parce que la multitude des damnés sera très grande, attendu que *le nombre des insensés est infini*, *Ecclésiaste*, ch. I (v. 15), il faut que l'espace où ce feu est contenu soit très grand. Il semble impossible de dire que sous la terre il y ait une aussi grande cavité, toutes les parties de la terre tendant naturelle-

ment au centre. Donc ce feu n'est pas sous la terre ». — La quatrième objection cite le mot du livre de « la *Sagesse*, ch. XI (v. 17) : *Ce par quoi l'homme pèche est ce par quoi il sera puni.* Or, les méchants ont péché sur la terre. Donc le feu qui les punit ne doit pas être sous la terre ».

Des trois arguments *sed contra*, le premier oppose qu' « il est dit dans Isaïe, ch. XIV (v. 9) : *L'enfer, en bas, a été troublé à ta venue.* Donc le feu de l'enfer est au-dessous de nous ». — Le deuxième argument cite le mot de « saint Grégoire, au livre IV des *Dialogues* (ch. XLII) : *Je ne vois pas ce qui empêche de croire que l'enfer est sous la terre* ». — Le troisième argument en appelle à ce que « dans Jonas, ch. II, sur ce texte, *Tu m'as précipité au cœur de la mer*, la Glose dit : *c'est-à-dire, dans l'enfer; auquel sens il est dit dans l'Évangile*, saint Matthieu, ch. XII (v. 40) *au cœur de la terre; car, de même que le cœur est au milieu de l'animal, ainsi l'enfer est tenu pour être au milieu de la terre* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme le dit saint Augustin, et on le trouve dans la lettre » du texte des *Sentences*, « *en quelle partie du monde l'enfer se trouve, j'estime que personne ne le sait, sinon celui à qui l'Esprit de Dieu l'a révélé.* Aussi bien, saint Grégoire, au livre IV des *Dialogues* (ch. XLII), interrogé sur cette question, répond : *Là-dessus, je n'ose rien déterminer témérairement. Quelques-uns, en effet, ont pensé que l'enfer était sur la terre, en quelqu'une de ses parties; d'autres estiment qu'il est sous la terre.* Et il montre que cette dernière opinion est plus probable, pour deux raisons. D'abord, à considérer le nom lui-même : *Si nous disons en bas* (*infernum*) *ce qui est inférieur, ce que la terre est au ciel, l'enfer doit l'être à la terre.* Secondement, par ce qui est dit dans l'*Apocalypse*, ch. V (v. 3) : *Personne ne pouvait, ni au ciel, ni sur la terre, ni sous la terre, ouvrir le livre*, référant aux anges, les mots *au ciel*, aux hommes qui vivent dans le corps, les mots *sur la terre*, et les mots *sous la terre*, aux âmes qui sont dans l'enfer.

Saint Augustin aussi, au livre XII du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. XXXIV) semble toucher deux raisons montrant qu'il convient que l'enfer soit sous la terre. L'une est que *les*

âmes des défunts ayant péché par l'amour de la chair, on doit leur donner ce qu'il est coutume de donner à la chair elle-même après la mort, savoir *d'être enfermées sous la terre*. L'autre est que *ce qu'est la pesanteur aux corps, la tristesse l'est aux esprits, et la joie ce qu'est la qualité du corps léger. De même* donc *que dans l'ordre du corps, si la place répond à l'ordre de la pesanteur, tous les corps lourds sont en bas ; de même dans l'esprit, tout ce qui est triste est en bas*. D'où il suit que comme le lieu qui convient à la joie des élus est le ciel empyrée; de même le lieu qui convient à la tristesse des damnés est le bas de la terre. — Et il n'y a pas à s'émouvoir de ce que saint Augustin dit, au même endroit (ch. XXXIII), qu'*on dit ou on croit que l'enfer est sous la terre*; parce que, rétractant cela, au livre des *Rétractations* (liv. II, ch. XXIV), il dit : *Il me paraît que j'aurais dû dire que l'enfer est sous la terre, plutôt que donner la raison pour laquelle on dit ou on croit qu'il est sous la terre.*

Il y a cependant des philosophes qui ont dit que le lieu de l'enfer est sous l'orbe terrestre », c'est-à-dire dans la sphère des éléments, ou dans le monde sublunaire, comme on s'exprimait dans le système du monde ancien, « mais sur la surface de la terre, du côté opposé au nôtre », nous dirions maintenant aux antipodes, là, du reste, où Dante plaçait son purgatoire. « Et c'est ce que semble penser saint Isidore (glose sur Isaïe, ch. LX, v. 19), quand il dit *que le soleil et la lune se tiendront aux lieux où ils ont été créés, pour que les impies, placés dans les tourments, ne jouissent point de leur lumière* : raison qui serait nulle, si l'enfer est dit être sous la terre. Toutefois, comment ces paroles peuvent être expliquées, on l'a vu plus haut (cf. q. XCI, art. 2). — Pythagore a placé le lieu des punis dans la sphère du feu, qu'il dit être au milieu de tout le globe; comme on le voit par Aristote, au livre II *Du ciel et du monde* (ch. XIII, n. 2; de S. Th., leç. 20).

Mais cependant il est plus en harmonie avec ce qui est dit dans l'Écriture, d'affirmer que le feu » dont il s'agit, « est sous terre ».

L'*ad primum* explique que cette parole du livre de Job, *Dieu l'enlèvera du globe*, doit s'entendre du globe de la terre, c'est-

à-dire de ce monde. Et c'est ainsi que l'explique saint Grégoire, quand il dit (*Morales*, liv. XIV) : *Il sera enlevé du globe, lorsque, le souverain Juge apparaissant du ciel, il sera enlevé de ce monde où il se glorifiait d'une manière perverse.* Et il n'y a pas à entendre le mot *globe*, ici, pour tout l'univers, comme si le feu des peines était hors de tout l'univers ».

L'*ad secundum* dit que « dans ce lieu, le feu est conservé éternellement par l'ordre de la justice divine; bien que, selon sa nature, un élément ne puisse pas durer longtemps hors de son lieu, surtout pendant que demeure l'état de la génération et de la corruption dans le monde. Et ce feu sera extrêmement chaud, parce que sa chaleur sera ramassée de toute part, en raison du froid de la terre qui l'entourera de tout côté ».

L'*ad tertium* déclare que « l'enfer ne manquera jamais d'ampleur de façon à ne pas suffire pour contenir les corps des damnés. Car l'enfer, au livre des *Proverbes*, ch. xxx (v. 15, 16), est mis parmi *les trois choses qui sont insatiables.* Il n'y a d'ailleurs pas d'inconvénient à ce que dans les entrailles de la terre soit conservée par la vertu divine une aussi grande excavité qui puisse recevoir les corps de tous les damnés ».

L'*ad quartum* répond que « la parole, *Par cela où quelqu'un a péché, par cela il sera puni*, ne doit s'entendre nécessairement que des principaux instruments de péché. Par cela, en effet, que l'homme pèche dans son âme et dans son corps, il sera puni dans l'un et dans l'autre. Mais il n'est pas nécessaire qu'il soit puni dans le lieu où il a péché, le lieu des vivants n'étant pas celui des damnés. — On peut dire aussi que cela s'entend des peines dont l'homme est puni dans cette vie, en ce sens que chaque faute a sa peine qui lui est annexée, *chaque âme désordonnée étant à elle-même sa peine*, comme le dit saint Augustin (*Confessions*, liv. I, ch. XII) ».

Il est parfaitement loisible d'entendre que l'enfer et le feu qui s'y trouve pour torturer les damnés existe au centre de la terre. Les textes de l'Écriture et les données de la tradition invitent même à tenir ce sentiment pour le plus vraisemblable

et le plus sûr. Après avoir traité, au sujet des damnés, de la nature et du lieu des peines qu'ils subiront, nous devons examiner ce qui a trait à leur volonté et à leur intelligence. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XCVIII

DE LA VOLONTÉ ET DE L'INTELLIGENCE DES DAMNÉS

Cette question comprend neuf articles :

1° Si la volonté des damnés est mauvaise?
2° S'ils se repentent parfois du mal qu'ils ont fait?
3° S'ils voudraient plutôt n'être pas qu'être?
4° S'ils voudraient que les autres fussent damnés?
5° Si les impies ont Dieu en haine?
6° S'ils peuvent démériter?
7° S'ils peuvent user de la science acquise ici?
8° S'ils pensent quelquefois à Dieu?
9° S'ils voient la gloire des bienheureux?

De ces neuf articles, les six premiers sont les six sous-questions de l'article 1 de la question 2, distinction L; et les trois derniers, les trois sous-questions de l'article 2 de la même question.

Article Premier.

Si toute volonté des damnés est mauvaise?

Trois objections veulent prouver que « toute volonté des damnés n'est pas mauvaise ». — La première rappelle que « comme le dit saint Denys, au chapitre IV des *Noms Divins* (de S, Th., leç. 19), *les démons convoitent ce qui est bon et excellent, être, vivre entendre*. Puis donc que les hommes damnés ne sont pas de condition pire que les démons, il semble qu'eux aussi peuvent avoir la volonté bonne ». — La deuxième objection insiste et rappelle encore que « le mal, comme le dit »

aussi « saint Denys (au même endroit; de S. Th., leç. 22) est chose totalement *involontaire*. Donc, si les damnés veulent quelque chose, ils le veulent en tant que bien ou bien apparent. D'autre part, la volonté qui de soi est ordonnée au bien est bonne. Donc les damnés peuvent avoir la volonté bonne ». — La troisième objection dit que « quelques-uns seront damnés qui, vivant en ce monde, emportèrent avec eux certains habitus des vertus : tels les Gentils qui eurent les vertus politiques, Or, des habitus des vertus émane la volonté louable. Donc en certains damnés pourra être la volonté louable ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier déclare que « la volonté obstinée ne peut jamais se porter qu'au mal. Or, les hommes damnés seront obstinés, comme les démons. Donc leur volonté ne pourra jamais être bonne ». — Le second argument fait observer que « comme la volonté des bienheureux se porte au bien; de même la volonté des damnés se porte au mal. Or, les bienheureux n'auront jamais la volonté mauvaise. Donc les damnés n'auront jamais une volonté bonne ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « dans les damnés, une double volonté peut être considérée; savoir : la volonté délibérée; et la volonté naturelle. — La volonté naturelle n'est pas en eux venant d'eux-mêmes, mais de l'Auteur de la nature, qui a mis dans la nature cette inclination qui est appelée la volonté naturelle. Aussi bien, parce que la nature demeure en eux, cette volonté naturelle bonne pourra s'y trouver. — Mais la volonté délibérée est en eux, venant d'eux, selon qu'il est en leur pouvoir de s'incliner par l'amour vers ceci ou vers cela. Cette volonté est en eux toujours mauvaise. Et cela parce qu'ils sont totalement détournés de la fin dernière de la volonté droite; et aucune volonté ne peut être bonne que par l'ordre à cette fin. Il s'ensuit que même s'ils veulent quelque bien, ils ne le veulent pas bien, de telle sorte que leur volonté puisse être dite bonne de ce chef ».

L'*ad primum* explique que « le mot de saint Denys s'entend de la volonté naturelle, qui est l'inclination de la nature à un certain bien. Et, cependant, cette inclination naturelle est corrompue par leur malice, en tant que ce bien qu'ils désirent

naturellement, est voulu par eux sous certaines circonstances mauvaises ».

L'*ad secundum* accorde que « le mal, en tant que mal, ne meut pas la volonté, mais en tant qu'il est estimé un bien. Mais ceci procède de leur malice que ce qui est un mal, ils l'estiment comme un bien. Et c'est pourquoi leur volonté est mauvaise ».

L'*ad tertium* déclare que « les habitus des vertus politiques ne demeurent pas dans l'âme séparée, pour cette raison que ces vertus ne s'exercent qu'en vue de parfaire les choses de la vie civile qui n'existera plus après cette vie. Si cependant elles demeuraient, elles ne passeraient jamais à l'acte, étant comme liées par l'obstination de l'esprit ».

Aucun bien n'existera dans la volonté des damnés, pour autant que cette volonté dépend d'eux et s'exerce sous forme d'acte délibéré. — Mais se repentent-ils jamais du mal qu'ils ont fait? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si les damnés se repentent jamais du mal qu'ils ont fait?

Quatre objections veulent prouver que « les damnés ne se repentent jamais du mal qu'ils ont fait ». — La première en appelle à ce que « saint Bernard dit, *sur les Cantiques* (cf. *De la considération*, liv. V, ch. XII), que le damné veut toujours l'iniquité qu'il a commise. Donc il ne se repent jamais de son péché ». — La deuxième objection déclare que « vouloir n'avoir pas péché est une volonté bonne. Or, les damnés n'auront aucune volonté bonne (art. I). Donc ils ne voudront jamais n'avoir pas péché. Et ainsi revient la même conclusion que tout à l'heure ». — La troisième objection rappelle que « selon saint Jean Damascène (*De la foi orthodoxe*, liv. II, ch IV), *la mort est aux hommes ce que la chute aux anges*. Or, la volonté de l'ange après la chute est de telle sorte inchangeable qu'il ne

peut pas se séparer du choix par lequel il a d'abord péché. Donc les damnés, non plus, ne peuvent pas se repentir des péchés commis par eux ». — La quatrième objection dit que « la perversité des damnés dans l'enfer est plus grande que celle des pécheurs dans ce monde. Or, il en est, dans ce monde, qui ne se repentent pas des péchés commis : soit par aveuglement de l'esprit, comme les hérétiques; soit par obstination, comme ceux *qui se réjouissent quand ils ont mal agi et exultent dans les choses les plus mauvaises*, ainsi qu'il est dit dans les *Proverbes*, ch. II (v. 14). Donc les damnés, non plus, dans l'enfer ne se repentiront jamais de leurs péchés ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier oppose que « dans la *Sagesse*, ch. V (v. 3), il est dit, au sujet des damnés : *Ils se repentiront au-dedans d'eux-mêmes* ». — Le second argument cite un mot d' « Aristote, au livre IX de l'*Éthique* (ch. IV, n. 10; de S, Th., leç. 4) », où il est « dit que *les méchants sont pleins de repentir*; car ils s'attristent bientôt de ce qui d'abord était leur plaisir. Donc les damnés qui sont méchants au plus haut point, se repentent davantage ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « il arrive d'une double manière qu'on se repente de quelque chose : par soi; et par accident. Par soi se repent du péché, celui qui abomine le péché en tant que tel. Par accident, celui qui le hait en raison de quelque chose d'adjoint, comme la peine ou autre chose de ce genre. Les méchants, donc, ne se repentiront point, par soi, de leurs péchés; car la volonté de la malice du péché demeure en eux. Mais ils se repentiront par accident, en tant qu'ils s'affligeront de la peine qu'ils subissent pour le péché ».

L'*ad primum* accorde que « les méchants veulent l'iniquité; mais ils ne veulent pas la peine. Et, ainsi, par accident, ils se repentent de l'iniquité commise ».

L'*ad secundum* dit que « vouloir n'avoir pas péché à cause de la turpitude de l'iniquité est une volonté bonne. Mais cela ne sera pas dans les damnés ».

L'*ad tertium* fait observer qu' « il arrivera sans aucun changement de la volonté que les damnés se repentent des péchés;

parce qu'ils ne détesteront pas ce qu'ils ont d'abord aimé dans les péchés; mais quelque autre chose, savoir la peine ».

L'*ad quartum* déclare que « les damnés, dans ce monde, quelque obstinés qu'ils soient, se repentent par accident de leurs péchés s'ils sont punis pour eux; car, comme le dit saint Augustin, au livre des *Quatre-vingt-trois questions* (q. XXXVI), *nous voyons que même les bêtes les plus féroces s'abstiennent des plus grandes voluptés sous le coup de la douleur* ».

Sans jamais regretter en lui-même le mal qu'ils ont fait, les damnés le détesteront pour le mal qu'il leur en revient. — Peuvent-ils aller jusqu'à vouloir ou désirer, d'une volonté droite et déterminée, ne pas être? Saint Thomas nous donne la réponse à l'article qui suit.

Article III.

Si les damnés, d'une volonté droite et délibérée, peuvent vouloir ne pas être?

Trois objections veulent prouver que « les damnés, d'une volonté droite et délibérée, ne peuvent pas vouloir ne pas être ». — La première arguë de ce que « saint Augustin dit, au livre *Du libre arbitre* (liv. III, ch. VII) : *Considère quel bien cela est, d'être; que les bienheureux et les malheureux le veulent.* C'est qu'en effet, il est meilleur d'être et d'être malheureux, que de ne pas être du tout ». — La deuxième objection cite encore « saint Augustin », qui, « au même endroit, argumente ainsi : La préférence suppose le choix. Or, ne pas être ne tombe pas sous le choix, n'ayant aucune apparence de bien, puisque c'est le néant. Donc ne pas être ne peut pas, pour les damnés, être préférable à être ». — La troisième objection dit que « le mal plus grand doit être fui davantage. Or, ne pas être est le plus grand mal, puisque c'est l'enlèvement total du bien, ne laissant rien. Donc ne pas être doit être fui plus que le fait d'être malheureux ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier en appelle à ce

qu' « il est dit dans l'*Apocalypse*, ch. IX (v. 6) : *En ces jours-là, les hommes désireront mourir; et la mort fuira loin d'eux* ». — Le second argument déclare que « la misère des damnés dépasse toute misère de ce monde. Or, pour éviter la misère de ce monde, la mort est chose désirable aux yeux de quelques-uns; et aussi bien il est dit dans l'*Ecclésiastique*, ch. XLI (v. 3, 4) : *O mort, que ton jugement est chose bonne pour l'homme indigent, et pour celui dont les forces diminuent et qui est avancé en âge, et pour celui qui est accablé de soins, et pour l'incroyant qui a perdu la sagesse!* Donc bien plus encore n'être pas est chose désirable pour les damnés, selon la raison qui délibère ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « ne pas être peut se considérer de deux manières. — D'abord, en soi. Et, de cette sorte, en aucune manière ce ne peut être chose appétible, n'ayant aucune raison de bien, mais étant une pure privation de tout bien. — D'une autre manière, on peut le considérer en tant que cela enlève les peines ou les misères de la vie. Et, de ce chef, ne pas être revêt la raison de bien; car manquer d'un mal est un certain bien, comme le dit Aristote, au livre V de l'*Éthique* (ch. I, n. 10; de S. Th., leç. I). Et, de cette sorte, il est meilleur pour les damnés n'être pas qu'être malheureux. Aussi bien il est dit en saint Matthieu, ch. XXVI (v. 24) : *Il lui eût été bon s'il ne fût pas né, cet homme-là*. Et, dans Jérémie, ch. XX (v. 14), sur cette parole, *Maudit le jour où je suis né*, la glose de saint Jérôme dit : *Il est meilleur n'être pas qu'être mal*. En ce sens, les damnés peuvent préférer n'être pas, selon la raison qui délibère ».

L'*ad primum* explique « la parole de saint Augustin » au sens qui vient d'être marqué. Elle « doit s'entendre en ce sens que n'être pas n'est pas, en soi, quelque chose qu'on puisse choisir; mais par accident, en tant que c'est la fin de la misère. Car ce qu'on dit qu'être et vivre est naturellement désiré par tous, *ne doit pas se prendre quant à la vie mauvaise et corrompue, et qui est dans les tristesses*; comme le dit Aristote, au livre IX de l'*Éthique* (ch. IX, n. 8; de S. Th., leç. 11) ».

L'*ad secundum* redit que « ne pas être n'est pas chose éligible par soi; mais par accident, ainsi qu'il a été dit ».

L'*ad tertium* accorde que « ne pas être est un souverain mal, en tant que c'est la privation de l'être; mais, cependant, c'est un grand bien, en tant que c'est la privation de la misère qui est le mal souverain. Et, de ce chef, n'être pas tombe sous le choix » et peut être désiré.

Il n'est donc pas douteux qu'au sens le plus véritable de ces mots, les damnés désireront ne pas être, estimant, à juste titre, qu'il serait pour eux infiniment meilleur n'être pas qu'être pour l'éternité dans les tourments qui seront les leurs. — Ces damnés, dans l'enfer, iront-ils jusqu'à désirer que ceux qui ne sont pas damnés le fussent avec eux? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article IV.

Si les damnés, dans l'enfer, voudraient que ceux qui ne sont pas damnés le fussent avec eux?

Trois objections veulent prouver que « les damnés, dans l'enfer, ne voudraient pas que ceux qui ne sont pas damnés le fussent avec eux ». — La première rappelle que « dans saint Luc, ch. XVI (v. 27, 28), il est dit du riche qu'il priait pour ses frères *afin qu'ils ne vinssent pas en ces lieux de tourments*. Donc, pour la même raison, les autres damnés aussi ne voudraient pas à tout le moins que leurs amis charnels soient damnés dans l'enfer ». — La deuxième objection déclare que « les affections désordonnées ne sont pas enlevées des damnés. Or, certains damnés aimèrent d'une façon désordonnée certains êtres humains qui ne sont pas damnés. Donc ils ne voudraient pas leur mal, qui serait d'être damnés ». — La troisième objection dit que « les damnés ne désirent pas l'augmentation de leur peine. Or, s'il y avait d'autres damnés, leur peine serait plus grande; comme aussi la multiplication des bienheureux augmente leur joie. Donc les damnés ne voudraient pas que ceux qui sont sauvés soient damnés ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier fait observer que « dans Isaïe, ch. XIV (v. 9), sur cette parole, *Ils se levèrent de leurs sièges*, la glose dit : *C'est une consolation pour les méchants d'avoir de nombreux compagnons de leurs peines* ». — Le second argument dit que « dans les damnés règne au plus haut point l'envie. Donc ils s'affligent du bonheur des bienheureux et désirent leur damnation ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme chez les bienheureux, dans la Patrie, sera la plus parfaite charité, de même chez les damnés sera la haine la plus parfaite. Il suit de là que, comme les saints se réjouiront de tous les biens, de même les méchants s'attristeront de tous les biens. De là vient que la pensée de la félicité des saints les afflige au plus haut point; ce qui fait qu'il est dit, dans Isaïe, ch. XXVI (v. 11) : *Qu'ils voient et qu'ils soient confondus, les jaloux du peuple, et que le feu dévore tes ennemis*. D'où il suit qu'ils voudraient que tous les bienheureux soient damnés ».

L'*ad primum* déclare que « l'envie des damnés sera si grande, qu'ils envieront même la gloire de leurs proches, étant eux-mêmes dans la souveraine misère; alors que, même sur cette terre, cela arrive quand l'envie devient extrême. Toutefois, ils auront moins d'envie contre leurs parents que contre les autres; et leur peine serait plus grande si tous leurs proches étaient damnés et que les autres fussent sauvés, que si quelques-uns de leurs proches étaient sauvés. De là suit que le riche demanda que ses frères fussent soustraits à la damnation; car il savait que d'autres y seraient soustraits. Cependant, il aurait mieux aimé que ses frères fussent damnés avec tous les autres ».

L'*ad secundum* dit que « l'amour qui n'est pas fondé sur l'honnête est facilement détruit; surtout dans les hommes méchants, comme le dit Aristote, au livre VIII de l'*Éthique* (ch. VIII, n. 5; de S. Th., leç. 8). De là vient que les damnés ne garderont pas l'amitié pour ceux qu'ils ont aimé d'une façon désordonnée. Mais leur volonté demeurera perverse en ceci, qu'ils aimeront encore la cause de leur amour désordonné ».

L'*ad tertium* accorde que « la multitude des damnés augmente

la peine de chacun ; mais cependant leur haine et leur envie débordera à ce point qu'ils préféreraient être plus tourmentés, avec un plus grand nombre, que l'être moins, seuls ».

Rien ne saurait donner une idée de l'affreuse envie et de l'horrible haine des damnés. Aussi bien n'y a-t-il pas lieu de douter que la pensée d'un bien ou d'un bonheur quelconque, à plus forte raison la pensée du bonheur des élus les mettra hors d'eux-mêmes. Ils voudraient que leurs tourments fussent le partage de tous, de tous sans exception, même de leurs plus proches parents et de leurs plus intimes amis qu'ils auront connus autrefois sur la terre. — Iront-ils jusqu'à haïr Dieu Lui-même? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article V.

Si les damnés auront Dieu en haine?

Deux objections veulent prouver que « les damnés n'auront pas Dieu en haine ». — La première rappelle que « comme le dit saint Denys, au chapitre IV des *Noms divins* (de S. Th., leç. 9), à tous est aimable le bien et le beau qui est cause de tout bien et de toute beauté. Or, Dieu est cela même. Donc Dieu ne peut être pris en haine par personne ». — La seconde objection dit que « nul ne peut avoir en haine la bonté elle-même, pas plus que nul ne peut vouloir la malice même, car le mal est totalement *involontaire*, comme le dit saint Denys, au chapitre IV des *Noms divins* (de S. Th., leç. 22). Or, Dieu est la bonté elle-même. Donc nul ne peut l'avoir en haine ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit dans le psaume (LXXIII, v. 23) : *L'orguiel de ceux qui vous haïssent monte toujours* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « le mouvement affectif est causé par le bien ou le mal qui sont perçus. Or, Dieu est perçu d'une double manière : en soi, comme le perçoivent les bienheureux, qui le voient par essence ; et par ses

effets, comme nous le percevons et comme le perçoivent les damnés. Lui-même donc en Lui-même, étant la bonté elle-même par essence, ne saurait déplaire à aucune volonté. Et de là vient que quiconque le voit par essence ne peut pas l'avoir en haine. Mais quelques-uns de ses effets répugnent à la volonté, en tant qu'ils contrarient certaines choses que l'on veut. Et, de ce chef, Dieu, non en Lui-même, mais en raison de ses effets, peut être en haine à quelqu'un. Les damnés, donc, percevant Dieu dans l'effet de sa justice qui est la peine, l'ont en haine comme les peines qu'ils subissent ».

L'*ad primum* fait observer que « la parole de saint Denys doit s'entendre de l'amour naturel. Et, cependant, même cet amour, dans les damnés, est perverti par ce qu'y ajoute la délibération de la volonté, ainsi qu'il a été dit ».

L'*ad secundum* répond que « cette raison » donnée par l'objection « procéderait, si les damnés voyaient Dieu en Lui-même, en tant qu'Il est bon par essence ».

Les damnés seront tenus au plus haut point par la haine de Dieu. Car ne le voyant pas en Lui-même dans son essence, et oubliant tout ce qui leur est venu de bien par son action, ils ne le voient que sous la raison de Justicier suprême, auteur tout-puissant et inflexible des tourments qui sont les leurs pour l'éternité. — Cette volonté des damnés ainsi obstinée dans le mal et en tout dominée par la haine, fera-t-elle qu'ils acquièrent constamment des démérites nouveaux, motivant une augmentation continuelle de peines et de tourments ? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article VI.

Si les damnés deméritent?

Trois objections veulent prouver que « les damnés déméritent ». — La première appuie sur ce que « les damnés ont *la volonté mauvaise*, comme il est dit dans la lettre » du texte des

Sentences. « Or, par la volonté mauvaise qu'ils eurent ici sur la terre ils démèritèrent. Donc, si là », dans l'enfer, « ils ne démèritent pas, leur damnation tourne à un avantage ». — La deuxième objection dit que « les damnés sont de même condition que les démons. Or, les démons démèritent après leur chute; et aussi bien le serpent qui induisit l'homme à pécher eut une peine infligée par Dieu, comme il est dit dans la *Genèse*, ch. III (v. 14, 15). Donc les damnés aussi démèritent ». — La troisième objection fait observer que « l'acte désordonné qui procède du libre arbitre n'est pas excusé de démérite, bien qu'il s'y trouve quelque nécessité dont le sujet est à lui-même la cause : c'est ainsi que l'*ivrogne mérite une double malédiction*, si, en raison de son ébriété il commet quelque autre péché, comme il est dit au livre III de l'*Éthique* (ch. v, n. 8; de S. Th., leç. 11). Or, les damnés sont à eux-mêmes la cause de leur propre obstination par laquelle ils subissent une certaine nécessité de pécher. Donc, puisque leur acte désordonné procède du libre arbitre, il n'est pas excusé du démérite ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier dit que « la peine se divise contre la faute. Or, la volonté perverse dans les damnés procède de l'obstination qui est leur peine. Donc la volonté perverse dans les damnés n'est pas une faute par laquelle ils démèritent ». — Le second argument déclare qu' « après le terme dernier, il n'y a plus place pour le mouvement ou le progrès soit en bien soit en mal. Or, les damnés, surtout après le jour du Jugement, seront parvenus au terme dernier de leur damnation; car, alors, *prendront fin les deux cités*, comme le dit saint Augustin (*Enchirid.*, ch. CXI). Donc les damnés, après le jour du Jugement, par leur volonté perverse ne démèritent pas; sans quoi, par là, croîtrait leur damnation », et ils ne seraient plus au terme.

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « au sujet des damnés avant le jour du Jugement et après il faut distinguer. — Tout le monde, en effet, convient qu'après le jour du Jugement, il n'y aura plus aucun mérite ou démérite. Et cela, parce que le mérite ou le démérite est ordonné à un certain bien ou à un certain mal devant être ultérieurement obtenu.

Or, après le jour du Jugement, aura eu lieu la dernière consommation » ou le dernier achèvement « des biens ou des maux, de telle sorte qu'il n'y aura plus ultérieurement aucun bien ou aucun mal à ajouter. Il s'ensuit que la volonté bonne dans les bienheureux ne sera pas un mérite, mais une récompense ; et la volonté mauvaise dans les damnés ne sera pas un démérite, mais seulement une peine. C'est qu'en effet, *les actes de vertu sont la part principale dans la béatitude ; et les actes contraires, la part principale, dans la misère*, comme il est dit au livre I de l'*Éthique* (ch. x, n. 9 ; de S. Th. leç. 16). Mais avant le jour du Jugement, il en est qui disent que les bons méritent et que les méchants déméritent. Toutefois, cela ne peut pas être eu égard à la récompense essentielle et à la peine principale, attendu que de ce chef les uns et les autres sont parvenus au terme. Cela peut être, cependant, eu égard à la récompense accidentelle ou à la peine secondaire, qui peuvent croître jusqu'au jour du Jugement. Surtout pour les démons et les bons anges. Leur office, en effet, est d'amener les hommes au salut, d'où la joie des bons anges se trouvera accrue ; ou à la damnation, ce qui augmentera la peine des démons ».

L'*ad primum* déclare que « le dommage souverain est d'être parvenu à la somme des maux, d'où il vient pour les damnés qu'ils ne peuvent pas démériter. Et l'on voit par là qu'ils ne tirent aucun avantage de leur péché ».

L'*ad secundum* fait observer qu' « il n'appartient pas à l'office des hommes damnés d'entraîner les autres à la damnation ; comme cela appartient à l'office des démons, ce qui fait qu'ils déméritent quant à la peine secondaire ».

L'*ad tertium* dit que « les damnés ne sont pas excusés du démérite parce qu'ils ont la nécessité de pécher ; mais parce qu'ils sont parvenus au point sommet de leurs maux. — Toutefois, la nécessité de pécher dont nous sommes cause excuse de la faute en tant qu'elle est une nécessité, parce que tout péché doit être volontaire. Mais si elle n'excuse pas, c'est en tant qu'elle a procédé d'une volonté précédente. Et, ainsi, tout le démérite de la faute qui suit apparaît se rapporter à la première faute ».

Quelque perverse que soit la volonté des damnés elle n'a pas la raison de démérite. Parvenus comme ils le sont, surtout comme ils le seront après le jour du Jugement dernier, au point extrême et dernier du mal qui doit être le leur pour l'éternité, ils ne peuvent plus progresser dans l'acquisition du mal; et, par suite, leur volonté mauvaise n'a plus raison de démérite, mais seulement de point sommet dans leur châtiment éternel. — Nous avons vu ce qu'il en est de la volonté des damnés. Mais qu'en est-il de leur intelligence? A ce sujet, saint Thomas se demande, d'abord, si les damnés peuvent user de la connaissance qu'ils eurent dans ce monde. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article VII.

Si les damnés peuvent user de la connaissance qu'ils eurent dans ce monde?

Trois objections veulent prouver que « les damnés ne peuvent pas user de la connaissance qu'ils eurent dans ce monde ». — La première arguë de ce que « dans la considération de la science se trouve la plus grande délectation. Or, dans les damnés, aucune délectation ne doit être admise. Donc ils ne peuvent pas user de la science possédée autrefois, selon une considération » ou un acte « quelconque » de cette science. — La deuxième objection dit que « les damnés sont en des peines plus grandes qu'aucunes peines de ce monde. Or, dans ce monde, lorsque quelqu'un est sous le coup des plus grands tourments, il ne peut pas s'appliquer à considérer quelques conclusions d'ordre intelligible, absorbé par les peines qu'il souffre. Donc bien moins encore dans l'enfer». — La troisième objection fait observer que « les damnés sont soumis au temps (Première partie, q. 10, art. 3, *ad.* 2um). Or, la longueur du temps est cause de l'oubli; comme il est dit au livre IV des *Physiques* (ch. XIII, n. 8; de S. Th., leç. 22). Donc les damnés oublieront les choses qu'ils ont connues ici ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier en appelle à ce

que « dans saint Luc, ch. XVI (v. 25), il est dit au riche damné : *Souviens-toi que tu as reçu les biens*, etc. Donc ils considéreront ce qu'ils ont connu ici ». — Le second argument rappelle que « les espèces intelligibles demeurent dans l'âme séparée, comme il a été dit plus haut (q. 70, art. 2, *ad 3um*; cf. Première Partie, q. 89, art. 6). Si donc ils ne pouvaient pas en user, c'est en vain qu'elles demeureraient en eux ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme, en vue de la béatitude parfaite des saints, rien ne sera en eux qui ne soit matière de joie; de même rien ne sera dans les damnés qui ne soit pour eux matière et cause de tristesse, et rien de ce qui peut appartenir à la tristesse ne leur manquera, afin que leur misère soit consommée », achevée. « Or, la considération de certaines choses connues, à certain regard, amène la joie : ou du côté des choses connues, en tant qu'on les aime : ou du côté de la connaissance, en tant qu'elle est à propos et parfaite. Mais elle peut aussi être cause de tristesse : et du côté des choses connues, en tant qu'elles sont de nature à contrister; et du côté de la connaissance elle-même, en tant qu'on considère son imperfection, comme si quelqu'un considère qu'il est en défaut dans la connaissance d'une chose qu'il voudrait connaître parfaitement. — Ainsi donc, dans les damnés sera la considération actuelle des choses qu'ils surent d'abord, comme matière de tristesse, non comme cause de délectation. Ils considéreront, en effet, et le mal qu'ils firent, pour lequel ils sont damnés, et les choses bonnes qu'ils aimèrent et qu'ils ont perdues. Et l'un et l'autre les torturera. De même aussi ils seront torturés du fait qu'ils considéreront que la connaissance qu'ils eurent des choses spéculatives est imparfaite, et qu'ils ont perdu la souveraine perfection qu'ils auraient pu obtenir ».

L'*ad primum* accorde que « la considération est, par soi, chose délectable; mais, cependant, en raison de quelque chose d'adjoint, elle peut être cause de tristesse. Et il en sera ainsi dans les damnés ».

L'*ad secundum* fait observer que « dans ce monde, l'âme est unie au corps corruptible. Et de là vient que si le corps est

affligé, la considération est empêchée. Mais, dans la vie future, l'âme ne sera pas de la sorte tiraillée par le corps. Et, aussi bien, quelle que soit l'affliction du corps, l'âme considérera toujours, avec la plus extrême lucidité, les choses qui pourront être pour elle une cause de tristesse ».

L'*ad tertium* dit que « le temps est cause d'oubli par accident, en tant que le mouvement, dont il est la mesure, est cause de transmutation. Mais, après le jour du Jugement, le mouvement du ciel n'existera plus ; et, par suite, l'oubli ne pourra jamais venir, quelque grande que soit la durée. Que s'il s'agit de l'âme séparée, avant le jour du Jugement, elle n'est pas changée de sa disposition par le mouvement du ciel » : car déjà elle n'appartient plus au temps, mais plutôt à *l'aevum*, qui est la mesure de durée des esprits.

Il n'est pas douteux que les damnés garderont la connaissance des choses qu'ils connurent sur la terre. Mais cette connaissance ne fera qu'ajouter à leur torture, à la pensée du bien qu'ils ont perdu ou du mal qu'ils firent et qui est la cause de leur éternel malheur. — Se pourra-t-il qu'ils aient quelquefois la pensée de Dieu? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article VIII.

Si les damnés penseront à Dieu?

Deux objections veulent prouver que « les damnés penseront quelquefois à Dieu ». — La première dit que « ne peut être haï actuellement que ce à quoi l'on pense. Or, les damnés auront Dieu en haine; comme il est dit dans la lettre » du texte des *Sentences*. « Donc ils penseront quelquefois à Dieu ». — La seconde objection rappelle que « les damnés auront le remords de la conscience (q. 97, art. 2). Or, le remords de la conscience porte sur les actes contre Dieu. Donc les damnés penseront quelquefois à Dieu ».

L'argument *sed contra* oppose que « la pensée la plus parfaite de l'homme est celle qui porte sur Dieu. Or, les damnés seront

dans l'état de la souveraine imperfection. Donc ils ne penseront pas à Dieu ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « Dieu peut être considéré de deux manières. — D'abord, en Lui-même et selon ce qui lui est propre, savoir qu'Il est le principe de tout bien. Et, de cette sorte, on ne peut, en aucune manière, penser à Lui, sans délectation. Il s'ensuit que, de la sorte, jamais, en aucune manière, Il ne sera l'objet de la pensée des damnés. — D'une autre manière, Dieu peut être considéré selon quelque chose qui lui est comme accidentel, dans ses effets, tel l'acte de punir, ou autre chose de ce genre. De cette sorte, la considération de Dieu peut amener la tristesse. Et ainsi les damnés penseront à Lui ».

L'*ad primum* rappelle que « les damnés n'ont Dieu en haine qu'en raison de la punition et de la prohibition de ce qui convient à leur volonté mauvaise. Il s'ensuit qu'ils ne considéreront Dieu que comme auteur de la punition et de la prohibition ».

Saint Thomas fait remarquer que « par là on voit la réponse à la *seconde objection*. Car la conscience ne fait sentir son remords au sujet du péché qu'en tant qu'il est contraire au précepte divin ».

Si les damnés pensent à Dieu, ce ne sera jamais pour le considérer en Lui-même ou sous la raison de sa perfection infinie et comme source de tout bien ; mais seulement sous sa raison de Justicier ou de Législateur, double aspect qui ne fera qu'exciter et raviver dans le cœur de ces malheureux la haine inextinguible dont il a été parlé plus haut. — Est-ce que les damnés verront la gloire des bienheureux? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article IX.

Si les damnés voient la gloire des bienheureux?

Deux objections veulent prouver que « les damnés ne voient pas la gloire des bienheureux ». — La première dit que « la gloire des bienheureux est plus distante des damnés que ce qui se passe dans le monde. Or, les damnés ne voient pas ce qui se passe autour de nous; et aussi bien saint Grégoire dit, au livre XII des *Morales* (ch. XXI), sur cette parole du livre de Job (ch. XIV, v. 21), *soit que ses fils soient nobles*, etc. : *De même que ceux qui vivent encore sur la terre ignorent où sont reçues les âmes des morts; de même les morts qui vécurent de notre vie corporelle ignorent ce que disposent à leur sujet ceux qui vivent encore dans la chair*. Donc bien moins encore peuvent-ils voir la gloire des bienheureux ». — La seconde objection déclare que « ce qui est concédé aux saints dans cette vie comme une faveur insigne ne sera jamais concédé aux damnés. Or, à saint Paul, il fut concédé comme une faveur insigne de voir cette vie dont les saints vivent éternellement avec Dieu; ainsi qu'il est dit, sur la seconde Épître *aux Corinthiens*, ch. XII (v. 2), dans la Glose. Donc les damnés ne verront pas la gloire des saints ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit, en saint Luc, ch. XVI (v. 23), que *le riche, placé dans les tourments, vit Abraham et Lazare dans son sein* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « les damnés, avant le jour du Jugement, voient les bienheureux dans la gloire, non en cette manière qu'ils connaissent quelle est leur gloire, mais seulement ils connaissent qu'ils sont dans une gloire inestimable. Et de cela ils seront troublés, tourmentés : soit en raison de l'envie, s'affligeant du bonheur des saints; soit parce qu'eux-mêmes ont perdu cette gloire : aussi bien est-il dit, dans le livre de la *Sagesse*, ch. V (v. 2), au sujet des impies : *Ils verront, et ils seront saisis d'une crainte horrible*.

Mais après le jour du Jugement, ils seront totalement privés de la vision des bienheureux. Ce qui, d'ailleurs, ne diminuera pas leur peine, mais plutôt l'augmentera. Car ils auront le souvenir de la gloire des bienheureux qu'ils verront au jour du Jugement ou avant le Jugement; et ce souvenir sera un tourment pour eux. Mais, de plus, ils seront torturés en cela qu'ils se verront jugés indignes même de voir la gloire que les saints ont mérité d'avoir ».

L'*ad primum* déclare que « ce qui se passe en cette vie n'affligerait pas les damnés, dans l'enfer, s'ils le voyaient, comme la vue de la gloire des saints. Et c'est pourquoi ce qui se passe ici ne leur est pas montré comme leur est montrée la gloire des saints. Et, toutefois, ce qui se passe ici leur est montré dans la mesure où cela peut augmenter leur tristesse ».

L'*ad secundum* dit que « saint Paul contempla la vie dont les saints vivent avec Dieu, en l'expérimentant et avec l'espoir de la posséder d'une manière parfaite un jour. Chose qui n'est pas pour les damnés. Et, par suite, il n'y a pas similitude dans les deux cas ».

Rien de ce qui pourra être une torture à l'esprit et au cœur des damnés ne leur sera épargné. Tout leur sera un motif ou une occasion de douleur et de tristesse, y compris le bien des élus, qu'ils connaîtront assez pour en être continuellement tourmentés dans leur enfer, par le contraste que fera ce bien avec leur damnation. Cet enfer, ces tourments, cette damnation n'auront-ils jamais de répit ou de relâche. Comment les concevoir au regard de la justice et de la miséricorde de Dieu? Il ne nous reste plus qu'à examiner ce dernier point de la doctrine sacrée. Et ce va être l'objet de la question suivante.

QUESTION XCIX

DE LA MISÉRICORDE ET DE LA JUSTICE DE DIEU AU REGARD DES DAMNÉS

Cette question comprend cinq articles :

1° Si la justice divine infère aux pécheurs une peine éternelle?
2° Si par la miséricorde divine toute peine tant des hommes que des démons prendra fin?
3° Si, à tout le moins, la peine des hommes aura une fin?
4° Si, à tout le moins, la peine des chrétiens?
5° Si la peine de ceux qui firent des œuvres de miséricorde?

De ces cinq articles, le premier est l'article 3 de la question première de la distinction XLVI; les quatre autres sont les quatre sous-questions de l'article 3 de la question 2 de cette même distinction XLVI dans le Commentaire sur le livre IV des *Sentences*.

Article Premier.

Si la justice divine infère aux pécheurs une peine éternelle?

Six objections veulent prouver que « la justice divine n'infère pas aux pécheurs une peine éternelle ». — La première déclare que « la peine ne doit pas excéder la faute; *Deutéronome*, ch. XXV (v. 2) : *A la mesure du délit sera le mode du châtiment*. Or, la faute est temporelle. Donc la peine ne doit pas être éternelle ». — La deuxième objection fait observer que « de deux péchés mortels l'un est plus grand que l'autre. Donc l'un doit être puni d'une peine plus grande que ne l'est la peine de l'autre. Mais nulle peine ne peut être plus grande que la peine éternelle, qui est infinie. Donc la peine éternelle n'est

pas due à chaque péché mortel. Et si elle n'est pas due à un, elle n'est due à aucun, la distance de l'un à l'autre n'étant pas infinie ». — La troisième objection dit qu' « un juge juste n'infère de peine que pour la correction ; et aussi bien il est dit, au livre II de l'*Éthique* (ch. III, n. 4 ; de S. Th., leç. 3), que *les peines sont de certains remèdes*. Or, que les impies soient punis éternellement, ce n'est pas pour leur correction ; ni, non plus, pour la correction de quelques autres, puisque personne ne sera alors qui puisse être corrigé par là. Donc selon la justice divine il n'est pas inféré une peine éternelle pour les péchés ». — La quatrième objection arguë de ce principe que « nul ne veut une chose qui n'est pas voulue pour elle-même, si ce n'est en vue de quelque utilité. Or, Dieu ne veut pas les peines pour elles-mêmes ; car Il ne se délecte pas en elles. Puis donc qu'il ne peut y avoir aucune utilité dans la durée de la peine à perpétuité, il semble que Dieu n'infère pas une peine perpétuelle pour le péché ». — La cinquième objection rappelle que « rien de ce qui est par accident n'est perpétuel ; comme il est dit au livre I *Du ciel et du monde* (ch. II, n. 12 ; de S. Th., leç. 4 ; cf. livre II, ch. III, n. 1 ; de S. Th., leç. 4). Or, la peine appartient aux choses qui sont par accident, étant contre nature. Donc elle ne peut pas être perpétuelle ». — La sixième objection en appelle à ce que « la justice de Dieu semble requérir que les pécheurs seront réduits au néant. En effet, l'ingratitude fait que quelqu'un doit perdre les bienfaits reçus. Or, parmi tous les autres bienfaits de Dieu se trouve l'être même. Par conséquent, il semble que le pécheur, qui a été ingrat envers Dieu, doit perdre l'être. Mais si les pécheurs sont réduits au néant, leur peine ne peut pas être perpétuelle. Donc il ne semble pas être en harmonie avec la justice divine que les pécheurs soient punis à perpétuité ».

Nous avons ici trois arguments *sed contra*. — Le premier oppose qu' « il est dit en saint Matthieu, ch. XXV (v. 46) : *Ceux-ci*, savoir les pécheurs, *s'en iront au supplice éternel* ». — Le second argument dit que « comme la récompense répond au mérite ; de même, la peine répond à la faute. Or, selon la justice divine, à un mérite temporel est due une récompense éternelle ;

saint Jean, ch. VI (v. 40) : *Quiconque voit le Fils et croit en Lui, a la vie éternelle.* Donc à la faute temporelle est due aussi, selon la justice divine, une peine éternelle ». — Le troisième argument en appelle à ce que « d'après Aristote, au livre V de l'*Éthique* (ch. v, n. 4; de S. Th., leç. 8), la peine est taxée selon la dignité de celui contre qui l'on pèche; et aussi bien est puni d'une plus grande peine celui qui donne un soufflet au prince, que s'il le donnait à quelque autre. Or, quiconque pèche mortellement, pèche contre Dieu, dont il transgresse les préceptes et dont il transfère à un autre l'honneur qui lui est dû, alors qu'il met en un autre sa fin. D'autre part, la majesté de Dieu est infinie. Donc quiconque pèche mortellement, est digne d'une peine infinie. Et ainsi l'on voit qu'il est juste que quelqu'un, pour le péché mortel, soit puni à perpétuité ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la peine a une double quantité : selon l'intensité de la douleur; et selon la durée du temps. La quantité de la peine répond à la quantité de la faute, selon l'intensité de la douleur, de telle sorte que si quelqu'un a péché plus gravement, il lui est infligé une peine plus grave; et aussi bien il est dit, dans *l'Apocalypse*, ch. XVIII (v. 7) : *Autant il s'est glorifié et a été dans les délices, autant vous lui donnerez des tourments et des larmes.* Mais la durée de la peine ne répond pas à la durée de la faute, comme le dit saint Augustin au livre XXI de la *Cité de Dieu* (ch. XI). L'adultère, par exemple, qui ne dure qu'un moment n'est point puni d'une peine momentanée, même selon les lois humaines. La durée de la peine regarde la disposition de celui qui pèche. Quelquefois, en effet, celui qui pèche dans une cité, est rendu digne par son péché, d'être expulsé totalement de la société de la cité, soit par l'exil perpétuel, soit même par la mort. D'autres fois, il n'est pas rendu digne d'être exclu totalement de la société des citoyens; et, à cause de cela, pour qu'il puisse être un membre en harmonie avec la cité, la peine est prolongée ou abrégée, selon qu'il convient à sa guérison, de telle sorte qu'il puisse vivre dans la cité comme il convient et pacifiquement.

De même, aussi, selon la justice divine, il en est qui par

leur péché sont rendus dignes d'être entièrement séparés de la société de la cité de Dieu; et cela arrive par tout péché qui est contre la charité, la charité étant le lien qui unit la cité dont il s'agit. De là vient que pour tout péché mortel, qui est contraire à la charité, un sujet, exclu à tout jamais de la société des saints, est voué à une peine éternelle; car, comme saint Augustin le dit, au livre précité, *ce qu'est le supplice de la première mort pour enlever les hommes de la présente cité mortelle, le supplice de la seconde mort l'est pour enlever les hommes de la cité immortelle future.* Que si la peine que la cité du monde inflige n'est pas tenue pour perpétuelle, c'est par accident : ou parce que l'homme ne demeure pas perpétuellement; ou parce que la cité elle-même ne dure pas toujours. Et, aussi bien, si l'homme demeurait toujours, la peine de l'exil ou de la servitude que la loi humaine inflige demeurerait en lui à perpétuité. — Quant à ceux qui ne pèchent pas de cette sorte qu'ils soient rendus dignes d'être totalement séparés de la société de la cité sainte, comme sont ceux qui pèchent véniellement, leur peine sera d'autant plus longue ou brève qu'ils seront plus ou moins faciles à purifier selon que leurs péchés ont été plus ou moins adhérents à leur âme. Et c'est ce qui est observé selon la justice divine dans les peines de ce monde et du purgatoire ».

Après avoir donné cette première raison foncière de la peine éternelle due au péché mortel, saint Thomas ajoute :

« On trouve encore d'autres raisons, assignées par les saints, pour montrer qu'il est juste que d'aucuns soient punis d'une peine éternelle pour un péché temporel.

L'une est qu'ils ont péché contre le bien éternel, alors qu'ils ont méprisé », par le péché mortel, « la vie éternelle » incompatible avec ce péché. « C'est aussi ce que dit saint Augustin dans le livre précité (ch. XII) : *Il est devenu digne d'un mal éternel, parce qu'il a détruit en lui ce bien qui pouvait être éternel.*

Une autre raison est que l'homme a péché dans son éternité », c'est-à-dire, dans un choix définitif, ne devant jamais changer pour lui. « Aussi bien saint Grégoire dit, dans le livre IV des *Dialogues* (ch. XLIV) : *C'est une grande justice du*

Juge que ceux-là ne manquent jamais du supplice, qui voulurent ne jamais manquer du péché »; ce qui est le propre de tout pécheur mettant sa fin dernière dans un bien créé. — « Et si l'on objecte que quelques-uns qui pèchent mortellement se proposent de changer leur vie en l'améliorant; d'où il suit que, pour autant, ils ne seraient pas dignes d'un supplice éternel, semble-t-il, — il faut dire, d'après certains, que saint Grégoire parle de la volonté que l'acte manifeste. Celui-là, en effet, qui, par sa propre volonté tombe en un péché mortel, se met dans un état d'où il ne peut être tiré que par Dieu. Par conséquent, du seul fait qu'il veut pécher, il veut conséquemment demeurer perpétuellement dans le péché : l'homme, en effet, est *un esprit qui va*, savoir dans le péché, *et qui ne revient pas* de lui-même (ps. LXXVII, v. 39; la glose). Comme si quelqu'un se jetait dans une fosse d'où il ne pourrait sortir que si on l'aidait, pourrait être dit vouloir y demeurer toujours, quelque pensée qu'il eût en sens contraire. — On peut dire aussi, et mieux », ajoute saint Thomas, et c'est l'interprétation que nous suggérions tout à l'heure, « que celui qui pèche mortellement, par le fait même place sa fin dans la créature. Et parce que la vie tout entière est ordonnée à ce qui en est la fin, il s'ensuit que le pécheur ordonne toute sa vie à ce péché, et il voudrait demeurer à perpétuité dans ce péché, s'il le pouvait impunément. Et c'est ce que dit saint Grégoire, au livre XXXIV des *Morales* (ch. XIX), sur cette parole du livre de Job, ch. XLI (v. 23), *Il estimera que l'abîme a des cheveux blancs : Les impies ont péché avec la fin parce qu'ils ont vécu avec la fin. Ils auraient voulu, en effet, vivre sans fin pour pouvoir demeurer sans fin dans leurs iniquités; car ils aiment mieux pécher que vivre.*

On peut encore assigner une autre raison, que la peine du péché mortel soit éternelle; parce que ce péché est contre Dieu, qui est infini. La peine donc ne pouvant pas être infinie en intensité, parce que la créature n'est pas capable ou susceptible d'une qualité infinie », étant elle-même finie, « il est requis qu'à tout le moins la peine soit infinie en durée.

Une quatrième raison », excellente entre toutes, « va au même but; et c'est que la faute demeure éternellement : elle

ne peut, en effet, être remise que par la grâce, que l'homme ne peut plus recevoir après la mort. Et la peine ne saurait cesser, tant que la faute demeure ». — Cette raison est donnée par saint Thomas dans la question du péché mortel et de la peine éternelle qui lui est due, *Prima-Secundae*, q. 87, art. 3.

L'*ad primum* dit que « la peine ne doit pas égaler la coulpe selon la quantité de temps ou de durée; comme on voit, du reste, que la chose arrive même selon les lois humaines. — On peut dire aussi, avec saint Grégoire, que, si la faute est temporaire dans son acte, elle est cependant éternelle dans la volonté », qui, en effet, souhaiterait que le bien choisi comme fin dernière demeure toujours.

L'*ad secundum* déclare qu' « à la quantité du péché répond la quantité de la peine selon l'intensité, Et c'est pourquoi les peines des péchés mortels inégaux seront inégales en intensité, mais égales en durée ».

L'*ad tertium* accorde que « les peines qui sont infligées à ceux qui ne sont pas totalement exclus de la société de la cité, sont ordonnées à leur correction; mais les peines qui exterminent totalement de la société de la cité, ne sont pas pour la correction de ceux à qui on les inflige. Elles peuvent cependant servir à la correction et à la tranquillité de ceux qui demeurent dans la cité. Et, de même, la damnation éternelle des impies est pour la correction de ceux qui sont maintenant dans l'Église : c'est qu'en effet, les peines ne sont pas seulement une correction quand on les inflige; mais aussi quand on les détermine » et qu'on les proclame,

L'*ad quartum* précise que « les peines des impies qui dureront éternellement, ne seront pas totalement inutiles. Elles sont, en effet, utiles à une double fin. — Premièrement, à ce que la justice divine soit conservée et maintenue en elles; laquelle justice est agréable à Dieu pour elle-même. Aussi bien saint Grégoire dit, au livre IV des *Dialogues* (ch. XLIV) : *Le Dieu tout-puissant, parce qu'Il est bon, ne se repaît pas du tourment des malheureux. Mais parce qu'Il est juste, Il maintient à tout jamais le châtiment des méchants.* — Secondement, elles sont utiles en ce qu'elles provoquent la joie des élus, alors qu'ils

contemplent en elles la justice de Dieu, et qu'ils reconnaissent qu'ils y ont eux-mêmes échappé. Aussi bien dans le psaume (LVII, v. 11), il est dit : *Le juste se réjouira quand il verra la vengeance;* et dans Isaïe, chapitre dernier (v. 24) : *Ils seront,* savoir les impies, *un sujet de rassasiement pour les saints* qui verront leur châtiment, comme le dit la glose. Et c'est ce que dit saint Grégoire, au livre IV des *Dialogues* (ch. XLIV) : *Tous les méchants, députés au supplice éternel, sont punis par leur iniquité; et, cependant, leur feu servira à quelque chose; savoir que tous les justes verront en Dieu la joie qu'ils ont reçue et les supplices auxquels ils ont échappé : et, par là, ils se reconnaîtront, à tout jamais, d'autant plus redevables à la grâce divine, qu'ils verront, puni éternellement, le mal dont ils triomphèrent par son secours.* »

L'*ad quintum* concède que « la peine est chose accidentelle au regard de l'âme; mais au regard de l'âme infectée par le péché, la peine est chose qui convient par soi. Et parce que le péché demeurera éternellement dans l'âme, à cause de cela perpétuelle sera aussi la peine ».

L'*ad sextum* dit que « la peine répond à la coulpe, à proprement parler, selon le désordre qui se trouve en elle; et non selon la dignité de celui contre qui l'on pèche : parce que, de la sorte, à chaque péché correspondrait une peine infinie en intensité. Quand bien même donc, par cela que quelqu'un pèche contre Dieu qui est l'Auteur de l'être, ce quelqu'un mérite de perdre l'être; à considérer cependant le désordre de l'acte lui-même, il ne doit pas perdre l'être : parce que l'être est présupposé au mérite et au démérite, et le désordre du péché ni ne l'enlève, ni ne le corrompt. Et voilà pourquoi la privation de l'être ne peut pas être la peine due à une faute quelle qu'elle soit ».

C'est donc éternellement que devra durer la peine infligée par la justice divine aux réprouvés dans l'enfer. — Mais, à côté de la justice divine, il y a la miséricorde. Ne peut-on pas supposer qu'en raison de cette miséricorde, qui est, elle aussi, infinie, les peines des damnés, tant des hommes que des démons, finira un jour? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si par la miséricorde divine toute peine se terminera tant pour les hommes que pour les démons aussi?

Trois objections veulent prouver que « par la miséricorde divine toute peine se terminera tant pour les hommes que pour les démons aussi ». — La première cite le texte du livre de « la *Sagesse*, ch. XI (v. 24) : *Vous aurez pitié de tous, Seigneur; car vous pouvez tout.* Or, parmi ce tout, il y a aussi les démons qui sont des créatures de Dieu. Donc la peine des démons eux-mêmes finira ». — La deuxième objection apporte le texte de l'Épître « *aux Romains*, ch. XI (v. 32) : *Dieu a tout renfermé sous le péché, afin de faire à tous miséricorde.* Or, Dieu a renfermé les démons sous le péché; c'est-à-dire qu'Il a permis qu'ils fussent renfermés sous le péché. Donc il semble que même aux démons Il fera miséricorde ». — La troisième objection déclare que « comme le dit saint Anselme, au livre *Pourquoi le Dieu-Homme : Il n'est pas juste que Dieu laisse périr entièrement la créature qu'Il fit pour la béatitude.* Donc, toute créature raisonnable étant faite pour la béatitude, il ne semble pas juste que Dieu permette qu'elle périsse à tout jamais ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier oppose qu '« il est dit, en saint Matthieu, ch. XXV (v. 41) : *Allez, maudits, au feu éternel, qui a été préparé pour le diable et ses anges.* Donc ils seront punis éternellement ». — Le second argument dit que « comme les bons anges ont été faits bienheureux par leur conversion à Dieu, ainsi les mauvais anges ont été faits malheureux par leur aversion de Dieu. Si donc la misère ou le malheur des mauvais anges finissait un jour, la béatitude des bons finirait aussi. Ce qui ne convient pas ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « ce fut l'erreur d'Origène, comme le dit saint Augustin au livre XXI de la *Cité de Dieu* (ch. XVII, XXIII; cf. Orig., *Periarchon*, liv. I, ch. VI), de penser que les démons un jour seraient libérés de

leurs peines par la miséricorde de Dieu. Mais cette erreur a été réprouvée par l'Église, pour deux raisons. — Premièrement, parce qu'elle répugne manifestement à l'Écriture-Sainte, où nous lisons, dans l'*Apocalypse*, ch. xx (v. 9, 10) : *Le diable, qui les séduisait, fut jeté dans l'étang de feu et de soufre, où la bête et le faux prophète seront tourmentés nuit et jour aux siècles des siècles*, par où l'Écriture-Sainte a coutume de signifier l'éternité. — Secondement, parce que d'un côté cette erreur accordait trop à la miséricorde de Dieu, et de l'autre ne lui accordait pas assez. La raison, en effet, paraît être la même, que les bons anges demeurent dans la béatitude éternelle, et que les mauvais anges soient punis éternellement. Et, aussi bien, Origène affirmait que, comme les démons et les âmes des damnés seraient un jour délivrés de leurs peines, de même aussi les anges et les âmes des bienheureux un jour retomberaient de la béatitude dans les misères de cette vie ». C'est la fameuse erreur de la transmigration éternelle des âmes, remise en honneur aujourd'hui par les théoriciens des sciences occultes et de la théosophie.

L'*ad primum* accorde que « Dieu, en tant qu'il est de Lui, fait miséricorde à tous; mais parce que sa miséricorde est réglée par sa sagesse, de là vient qu'elle ne s'étend pas à quelques-uns qui se sont rendus indignes de la miséricorde, comme les démons et les damnés, obstinés dans le mal. — Toutefois, ajoute saint Thomas, on peut dire que même en eux la miséricorde trouve place, en tant qu'ils sont punis en deçà de ce qu'ils méritent; non qu'ils soient absous totalement de leur peine ». Cette miséricorde de Dieu s'exerçant sur les damnés eux-mêmes, avait été signalée par saint Thomas et mise en vive lumière dans la Première Partie, q. 21, art. 4.

L'*ad secundum* répond que « dans le texte » que citait l'objection, dans le mot *tout* ou *tous*, « l'on doit entendre la distribution pour les divers genres de particuliers, non pour les particuliers des divers genres; et cela veut dire que le texte s'entend des hommes selon l'état de la vie présente : pour autant que Dieu a fait miséricorde aux Juifs et aux Gentils; non qu'Il ait fait miséricorde à tous les Juifs et à tous les Gentils ».

L'*ad tertium* explique que « saint Anselme prend le mot juste au sens de convenable pour la bonté de Dieu, et il parle de la créature considérée d'une façon générique. Il ne convient pas, en effet, à la bonté divine, que tout un genre de créatures défaille de la fin pour laquelle Dieu l'a créé. D'où il suit qu'il ne convient pas que ni tous les hommes ni tous les anges soient damnés. Mais rien n'empêche que quelques-uns, soit des anges soit des hommes, périssent éternellement; parce que l'intention de la bonté divine s'accomplit dans les autres qui sont sauvés ».

Aucun doute n'est possible, au sujet des démons. La sentence qui les condamne est irrévocable; et leur supplice ne finira jamais. — Faut-il en dire autant des hommes et peut-on admettre que la miséricorde divine souffre que les hommes soient punis éternellement? C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si la miséricorde divine souffre que les hommes soient punis éternellement?

Cinq objections veulent prouver que « la miséricorde divine ne souffre pas que les hommes, à tout le moins, soient punis éternellement ». — La première cite le texte de « la *Genèse* », ch. VI (v. 3) : « *Mon esprit ne demeurera pas dans l'homme à tout jamais, parce qu'il est chair*; et le mot *esprit* se prend pour *indignation*, comme on le voit par la glose, au même endroit. Puis donc que l'indignation de Dieu n'est pas autre chose que la peine, elle ne durera pas éternellement ». — La deuxième objection fait observer que « la charité des saints les amène dans la vie présente à prier pour leurs ennemis. Puis donc qu'alors ils auront une charité plus parfaite, ils prieront aussi pour leurs ennemis damnés. D'autre part, leurs prières ne peuvent pas être vaines, étant au plus haut point agréables à

Dieu. Donc la miséricorde divine, par les prières des saints, libérera un jour les damnés de leurs peines. ». — La troisième objection déclare que « la prédiction faite par Dieu de la peine éternelle des damnés se rapporte à la prophétie *comminatoire*. Or, la prophétie comminatoire ne se réalise pas toujours (2^a-2^{ae}, q. 171, art. 6, *ad* 2; q. 174, art. 1); comme on le voit par ce qui fut dit de la destruction de Ninive, laquelle n'arriva point comme l'avait prédit le prophète » Jonas, « qui, du reste, en fut contristé (Jonas, III, IV), Donc, à plus forte raison, il semble que par la miséricorde divine la menace de la peine éternelle sera commuée en une peine plus légère, alors que la chose pourra se produire sans attrister personne, mais, au contraire, à la joie de tous ». — La quatrième objection ajoute que « cette même conclusion est corroborée par ce qui est dit dans le psaume (LXXXVI, v. 8) : *Est-ce que Dieu gardera sa colère à tout jamais?* Or, la colère de Dieu, c'est la punition qu'Il inflige. Donc Dieu ne punira pas les hommes éternellement ». — La cinquième objection fait remarquer que « dans Isaïe, ch. XIV, sur cette parole (v. 19). *Mais toi, on t'a jeté loin*, etc., la Glose dit : *Si toutes les âmes ont un jour le repos, toi tu ne l'auras jamais*, parlant du démon. Donc il semble que toutes les âmes humaines auront un jour le repos de leurs peines ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier rappelle qu'il est dit en même temps, en saint Matthieu, ch. XXV (v. 46), des élus et des réprouvés : *Ceux-ci iront au supplice éternel; et les justes, à la vie éternelle*. Or, il ne convient pas d'affirmer que la vie des justes finisse un jour. Donc il ne convient pas d'affirmer que le supplice des réprouvés se termine ». C'est la même éternité de part et d'autre. — Le second argument déclare que « comme le dit saint Jean Damascène (*De la foi orthodoxe*, liv. II, ch. IV), *la mort est aux hommes ce que la chute fut aux anges*. Or, les anges après leur chute n'ont pas eu de restauration. Donc les hommes, non plus, après la mort. Et, ainsi, le supplice des réprouvés ne se terminera jamais ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme le dit saint Augustin, au livre XXI de *la Cité de Dieu* (ch. XVII,

XVIII), quelques-uns se sont, en cela, séparés de l'erreur d'Origène, qu'ils affirmèrent que les démons étaient punis à perpétuité, mais que tous les hommes seraient un jour délivrés de leur peine, même les infidèles. — Mais cette position est tout à fait irrationnelle. De même, en effet, que les démons sont obstinés dans le mal, et, ainsi, doivent être punis à perpétuité; de même aussi les âmes des hommes qui meurent sans la charité : *la mort étant aux hommes ce que la chute est aux anges*, comme le dit saint Jean Damascène » (cf. 2e arg., *sed contra*).

L'*ad primum* dit que « cette parole doit s'entendre de l'homme selon son genre, parce que du genre humain la colère ou l'indignation de Dieu a été écartée par la venue du Christ. Mais ceux-là, qui, dans cette réconciliation qui a été faite par le Christ, n'ont pas voulu venir ou demeurer, ont perpétué en eux-mêmes la colère divine : aucun autre mode de réconciliation ne nous ayant été concédé sinon par le Christ ».

L'*ad secundum* explique que « comme le dit saint Augustin, au livre XXI de *la Cité de Dieu* (ch. XXIV), et saint Grégoire, au livre XXXIV des *Morales* (ch. XIX) et au livre IV des *Dialogues* (ch. XLIV), les saints, dans cette vie, prient pour leurs ennemis « afin qu'ils se convertissent et reviennent à Dieu, étant donné qu'ils peuvent encore se convertir. Car si nous connaissions que dans la prescience de Dieu ils sont pour la mort, nous ne prierions pas plus pour eux que pour les démons. Et parce que, après cette vie, pour ceux qui meurent sans la grâce, le temps de la conversion n'existe plus, aucune prière ne sera pour eux, ni par l'Église militante, ni par l'Église triomphante. Car, ici, l'on doit prier pour eux, comme dit l'Apôtre, dans la seconde épître *à Timothée*, ch. II (v. 25, 26), *afin que Dieu leur donne la pénitence et qu'ils échappent aux lacs du démon* ».

L'*ad tertium* précise que « la prophétie comminatoire de la peine est alors seulement changée quand varient les mérites de celui contre qui la menace était faite. Aussi bien, dans Jérémie, ch. XVIII (v. 7, 8), il est dit : *Je parlerai soudain contre la nation et contre le royaume pour les déraciner, détruire et disperser. Mais si cette nation fait pénitence de son péché, moi aussi*

je me repentirai du mal que j'avais résolu de lui faire. D'où il suit que les mérites des damnés ne pouvant pas changer, la menace de la peine s'accomplira toujours sur eux. — Et cependant toujours en un certain sens la prophétie comminatoire s'accomplit. C'est qu'en effet, comme le dit saint Augustin, sur le livre de Jonas en question (dans *la Cité de Dieu*, liv. XXI, ch. XXIV), *Ninive fut renversée, qui était mauvaise, et une Ninive bonne, qui n'existait pas, fut édifiée : car si les remparts et les murs demeurèrent, la cité des mœurs perdues fut renversée* ».

L'*ad quartum* dit que « cette parole du psaume regarde *les vases de miséricorde* (*aux Romains*, ch. IX, v. 23), lesquels ne se sont pas rendus indignes de la miséricorde. Dans la vie présente, en effet, qui est une certaine colère de Dieu à cause des misères de la vie, Dieu change en mieux les vases de miséricorde. Aussi bien la suite du psaume porte : *Cette mutation est de la droite du Très-Haut.* — On peut dire aussi que cela s'entend de la miséricorde qui relâche quelque chose de la peine, non de la miséricorde qui libère totalement, s'il s'agit des damnés. Aussi bien, il n'est pas dit qu'*Il contiendra ses miséricordes de la colère*, mais *dans la colère* (V, 10), parce que la peine ne sera pas totalement enlevée; mais, la peine demeurant, la miséricorde y agira en la diminuant » : non pas que la peine des damnés doive être jamais moindre; mais parce qu'elle est moindre qu'elle ne devrait être eu égard à leurs démérites. Nous savons, en effet, qu'en cela s'exerce la miséricorde de Dieu même sur les damnés, qu'Il les punit en deçà de leurs mérites (I p., q. 21, art. 4, *ad* 1).

L'*ad quintum* déclare que « cette glose » citée dans l'objection, « ne parle pas au sens pur et simple, mais dans l'hypothèse de l'impossible, pour mieux marquer l'excès du péché du démon ou de Nabuchodonosor », qui était visé dans ce texte.

Ce serait une erreur souverainement pernicieuse de croire que la peine de l'enfer cessera un jour pour les hommes qui s'y trouveront condamnés. Pour les hommes, comme pour les démons, cette peine sera éternelle. — Mais le sera-t-elle aussi pour les chrétiens; ou peut-on supposer que la miséricorde

divine mettra, au moins pour eux, un terme à leur supplice. C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si, à tout le moins, la peine des chrétiens prendra fin par la miséricorde divine?

Trois objections veulent prouver qu' « à tout le moins, la peine des chrétiens prendra fin par la miséricorde divine ». — La première en appelle à ce que « dans saint Marc, chapitre dernier (v. 16), il est dit : *Celui qui croira et sera baptisé, sera sauvé*. Or, c'est le fait de tous les chrétiens. Donc tous les chrétiens seront finalement sauvés ». — La deuxième objection rappelle qu' « en saint Jean, ch. VI (v. 55), il est dit : *Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle*. Or, c'est là la nourriture et le breuvage commun à tous les chrétiens. Donc tous les chrétiens seront finalement sauvés ». — La troisième objection cite « la première Épître *aux Corinthiens*, ch. III (v. 15) : *S'il en est dont les œuvres seront brûlées, ces œuvres périront; mais eux seront sauvés, toutefois comme ayant passé par le feu;* et l'Apôtre parle de ceux en qui s'est trouvé le fondement de la foi chrétienne (v. 11, 12). Donc tous ceux-là seront finalement sauvés ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier oppose qu' « il est dit dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. VI (v. 9) : *Les méchants ne posséderont pas le Royaume de Dieu*. Or, certains chrétiens sont méchants. Donc tous les chrétiens ne parviendront pas au Royaume. Et, par suite, il y en aura qui seront punis à tout jamais ». — Le second argument fait observer que « dans la seconde épître de saint Pierre, ch. II (v. 21), il est dit : *Il eût été mieux pour eux ne pas connaître la voie de la vérité qu'après l'avoir connue se retirer de ce qui leur a été livré par le saint mandat*. Or, ceux qui n'ont pas connu la voie de la vérité seront punis éternellement. Donc les chrétiens aussi qui, après l'avoir connue, s'en sont éloignés ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « il y en a eu quelques-uns, comme le dit saint Augustin au livre précité (*la Cité de Dieu*, liv. XXI), qui n'ont pas promis à tous la libération de leurs peines, mais aux seuls chrétiens. Et, à ce sujet, ils ont eu des sentiments divers.

Quelques-uns ont dit que quiconque aura reçu les sacrements de la foi, sera exempt de la peine éternelle. — Mais ceci est contraire à la vérité. Car il en est qui reçoivent les sacrements de la foi et qui n'ont pas la foi, *sans laquelle il est impossible de plaire à Dieu ; Hébreux*, ch. XI (v. 6).

Et c'est pourquoi d'autres ont dit que ceux-là seulement seront exempts de la peine éternelle, qui ont reçu les sacrements de la foi et qui ont eu la foi catholique. — Mais contre ceci on voit que quelquefois d'aucuns ont la foi catholique, qui ensuite l'abandonnent. Ceux-là ne sont pas dignes d'une peine moindre, mais d'une peine plus grande; parce que, comme il est dit dans la seconde épître de saint Pierre », citée dans le second argument *sed contra*, « *il eût mieux valu pour eux ne pas connaître la voie de la vérité, qu'après l'avoir connue retourner en arrière.* Il est clair aussi que plus grand est le péché des hérésiarques, qui, abandonnant la foi catholique, inventent de nouvelles hérésies, que le péché de ceux qui au commencement ont suivi quelque hérésie » entraînés par l'exemple ou l'éducation ou autres circonstances semblables.

« Et c'est pourquoi d'autres ont dit que ceux-là seuls sont exempts de la peine éternelle qui persévèrent jusqu'à la fin dans la foi catholique, quels que soient les crimes qu'ils peuvent avoir commis ». On voit, par cette antique erreur que signalait déjà saint Augustin, que la théorie protestante de la foi qui sauve, quels que puissent être les péchés dont on s'est rendu coupable n'est pas chose si nouvelle. — « Mais », déclare saint Thomas, « cela est manifestement contraire à l'Écriture. En saint Jacques, en effet, ch. II (v. 20, 26), il est dit : *La foi sans les œuvres est morte;* et, en saint Matthieu, ch. VII (v. 21) : *Ce ne sont pas tous ceux qui me disent, Seigneur, Seigneur, qui entreront dans le Royaume des cieux;* et en maint autre lieu l'Écriture menace des peines éternelles ceux qui

péchent. Par conséquent ce ne sont pas tous ceux qui persistent dans la foi jusqu'à la fin qui seront exempts de la peine éternelle, à moins qu'ils ne soient trouvés à la fin absous de tous les autres crimes ».

L'*ad primum* fait observer que « le Seigneur parle en cet endroit de la foi *formée, qui agit par l'amour* (*aux Galates*, ch. v, v. 6), en laquelle quiconque mourra, sera sauvé. Or, à cette foi ne s'oppose pas seulement l'erreur de l'infidélité, mais aussi n'importe quel péché mortel ».

L'*ad secundum* explique que « la parole du Seigneur » citée par l'objection « ne doit pas s'entendre de ceux qui, prenant parfois d'une manière indigne la chair du Christ, ne la mangent que sacramentellement, et *mangent et boivent leur propre jugement*, comme il est dit dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. IX (v. 29); mais Il parle de ceux qui mangent sa chair spirituellement », c'est-à-dire en percevant la grâce du sacrement, « lesquels Lui sont incorporés par la charité, incorporation que produit la manducation sacramentelle en tous ceux qui s'approchent dignement du sacrement. Et donc, pour ce qui est de la vertu du sacrement, il conduit à la vie éternelle; et toutefois quelqu'un peut se priver du fruit de ce sacrement par le péché, même après qu'il l'aura eu reçu dignement ».

L'*ad tertium* déclare que « le *fondement* dont parle l'Apôtre s'entend de la foi formée, sur laquelle celui qui édifie des péchés véniels *souffrira dommage*, car il sera puni de Dieu pour ces péchés, *toutefois lui-même sera sauvé* finalement, *comme par le feu* soit de la tribulation temporelle, soit de la peine du purgatoire après la mort ».

La qualité de chrétien, qu'il s'agisse de la foi chrétienne ou aussi des sacrements de cette foi, ne saurait garantir de la peine éternelle celui qui n'aura pas la charité au moment de la mort. Et donc les chrétiens, non moins que les autres hommes pécheurs, et, même, en un sens, plus que les autres, s'ils meurent en état de péché mortel, seront voués pour jamais aux peines de l'enfer. — Cependant, parmi les chrétiens, n'y a-t-il pas lieu de distinguer ceux qui auront accompli des œuvres de

miséricorde, et de dire que ceux-là ne seront pas punis éternellement dans l'enfer, mais seulement ceux qui auront négligé d'accomplir ces sortes d'œuvres. Telle est la dernière hypothèse qui a pu être faite en vue de soustraire certains sujets à l'éternité des peines de l'enfer. Elle est étudiée par saint Thomas à l'article qui suit.

Article V.

Si ceux-là qui font des œuvres de miséricorde sont punis éternellement ou seulement ceux qui négligent ces sortes d'œuvres ?

Quatre objections veulent prouver que « tous ceux-là qui font des œuvres de miséricorde ne seront pas punis éternellement; mais seulement ceux qui négligent ces sortes d'œuvres ». — La première cite « saint Jacques, ch. II (v. 13) : *Le Jugement sera sans miséricorde pour celui qui n'a pas fait miséricorde.* Et saint Matthieu, ch. V (v. 7) : *Bienheureux les miséricordieux ; car eux-mêmes obtiendront miséricorde* ». — La deuxième objection rappelle qu' « en saint Matthieu est donnée la discussion du Seigneur avec les élus et les réprouvés. Or, cette discussion ne porte que sur les œuvres de miséricorde. Donc c'est uniquement pour les œuvres de miséricorde délaissées que quelques-uns seront punis éternellement. Et, ainsi, on a la même conclusion que tout à l'heure ». — La troisième objection fait observer qu' « en saint Matthieu il est dit, ch. VI (v. 12) : *Remettez-nous nos dettes comme nous remettons à ceux qui nous doivent ;* et il est ajouté : *Car si vous remettez aux hommes leurs fautes, votre Père céleste aussi vous remettra vos péchés.* Donc il semble que les miséricordieux qui remettent aux autres leurs péchés, obtiendront aussi la rémission de leurs propres péchés. Et, ainsi, ils ne seront pas punis éternellement ». — La quatrième objection en appelle à ce que « sur cette parole de la première Épître *à Timothée*, ch. IV (v. 8), *La piété vaut pour tout*, la Glose de saint Ambroise dit : *Toute la somme de la discipline chrétienne est dans la miséricorde et la piété. Celui*

qui la suit, s'il souffre des faiblesses de la chair, il recevra certainement des coups, mais il ne périra pas. Quant à celui qui ne vaque qu'aux exercices du corps, il subira des peines éternelles. Donc ceux qui s'appliquent aux œuvres de miséricorde, même s'ils sont tenus par les péchés charnels, ne seront pas punis à tout jamais. Et, ainsi, on a la même conclusion qu'auparavant ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier en appelle à ce qu' « il est dit, dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. VI (v. 9, 10) : *Ni les fornicateurs, ni les adultères ne posséderont le Royaume de Dieu.* Or, il en est beaucoup de ceux qui s'occupent des œuvres de miséricorde, qui sont tels. Donc tous ceux qui pratiquent la miséricorde ne parviendront pas au Royaume éternel. Et, par suite, il y en aura parmi eux qui seront punis éternellement ». — Le second argument rappelle qu' « en saint Jacques, ch. II (v. 10), il est dit : *Quiconque observe toute la loi, s'il pèche sur un point, il devient coupable pour tout.* Donc quiconque observe la loi quant aux œuvres de miséricorde et néglige les autres œuvres sera coupable de la trangression de la loi. Et, par suite, il sera puni éternellement ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme saint Augustin le dit, au livre précité (*la Cité de Dieu*, liv. XXI, ch. XXII), quelques-uns affirmèrent que ce ne seraient pas tous ceux qui ont eu la foi catholique qui seraient libérés de la peine éternelle ; mais seulement ceux qui s'appliquent aux œuvres de miséricorde, bien qu'ils soient aussi tenus par d'autres crimes. — Mais ceci ne peut pas être. Sans la charité, en effet, rien ne peut être agréé par Dieu ; et sans elle, rien ne sert pour la vie éternelle. Or, il arrive que d'aucuns s'appliquent aux œuvres de miséricorde, lesquels n'ont pas la charité. Il s'ensuit qu'à eux cela ne sert de rien pour mériter la vie éternelle ou pour se préserver de l'éternelle peine ; comme on le voit dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XIII (v. 1-3). Ce sentiment apparaît surtout absurde s'il s'agit de voleurs qui commettent de nombreux vols et cependant distribuent certaines choses en œuvres de miséricorde. — Il faut donc dire que quiconque meurt avec le péché mortel, ni la foi ni les œuvres de miséricorde ne le libéreront de la peine éter-

nelle, même après quelque espace de temps que ce puisse être ». Aucune rémission, absolument aucune rémission de peine n'aura jamais lieu pour aucun des damnés de l'enfer. Tous, quels qu'ils soient, devront subir leur peine infligée par la justice divine dont l'arrêt ne saurait jamais être modifié puisque l'état qui l'aura motivé demeurera lui-même éternellement inchangé.

L'*ad primum* dit que « ceux-là obtiendront miséricorde qui font miséricorde dans l'ordre qui convient. Or, ce n'est pas faire miséricorde dans l'ordre qui convient de manquer d'avoir pitié de soi et de se combattre plutôt soi-même en agissant mal. Il s'ensuit que ceux qui agissent ainsi n'obtiendront pas la miséricorde qui libère entièrement du mal; bien qu'ils obtiennent la miséricorde qui soustrait quelque chose à la peine due » : la peine infligée sera moins grande en considération de la miséricorde exercée envers les autres alors même que cette miséricorde n'a pas eu la perfection que lui donne la charité surnaturelle.

L'*ad secundum* explique que « la discussion sur les œuvres de miséricorde n'est pas donnée pour marquer que c'est uniquement parce qu'on les aura négligées qu'on sera puni éternellement; mais parce que ceux-là seront libérés de la peine éternelle, après leurs péchés, qui par les œuvres de miséricorde se seront assurés le pardon *en se faisant des amis avec les richesses d'iniquité* » (S. Luc, ch. XVI, v. 9).

L'*ad tertium* répond que « la parole du Seigneur », que citait l'objection, « s'adresse à ceux qui demandent que leur dette leur soit remise; non à ceux qui persistent dans le péché. Et c'est pourquoi ceux-là seuls qui font pénitence obtiendront, par les œuvres de miséricorde, la miséricorde qui délivre totalement de la peine ».

L'*ad quartum* déclare que « la glose de saint Ambroise parle des faiblesses de la chair qui sont des péchés véniels dont on est absous par les œuvres de miséricorde après qu'on a été purifié par les peines qu'il appelle *vapulationem* », nous dirions bastonnade, par où sont désignées les manifestations de la justice de Dieu purifiant le pécheur repenti. — « Que si saint

Ambroise parle des faiblesses de la chair qui constituent des péchés mortels, il faut l'entendre en ce sens que ceux qui sont encore dans la vie présente et qui tombent par faiblesse en des péchés charnels, se disposent, par les œuvres de miséricorde, à la pénitence. D'où il suit qu'*ils ne périront pas*, c'est-à-dire, qu'ils se disposeront, par de telles œuvres, à ne pas périr ».

Cet article est le dernier apporté ici par l'auteur du *Supplément*. En fait, il termine la *Somme théologique* telle que nous l'avons, complétée par les 99 questions, dont l'auteur du *Supplément* a été prendre, dans le Commentaire de saint Thomas sur les *Sentences*, les articles qui les composent.

On aura remarqué que les trois dernières questions, venues après les questions relatives au bonheur des élus dans le ciel, ont porté sur les peines ou le supplice des damnés dans l'enfer tel qu'il sera pour l'éternité quand s'exécutera la sentence du Souverain Juge. Et cette étude appartenait, elle aussi, en raison du contraste, à la considération de cette « fin de l'immortelle vie où nous devons parvenir, en ressuscitant, par le secours des sacrements qui nous communiquent les fruits de rédemption apportés au monde par le Sauveur ». Il n'est donc pas douteux que ces dernières questions ne soient ici vraiment à leur place. La doctrine qu'elles exposent ajoute encore à l'intelligence du bonheur des élus, dernier mot de tout dans l'œuvre de Dieu.

Dieu et son œuvre, tel devait être l'unique sujet de notre étude dans la science par excellence qu'est la Doctrine sacrée en son organisation la plus parfaite que serait la *Somme théologique*. Nous l'avons parcourue, étudiée en son entier, sans négliger, sans laisser tomber ou laisser perdre une seule miette du pain substantiel qui nous y était promis, depuis le premier mot du *Prologue*, jusqu'à la dernière question écrite par saint Thomas dans la réalisation de son chef-d'œuvre. Et s'il est vrai que le saint Docteur n'a pu l'achever lui-même, une main pieuse, celle de son fidèle compagnon, frère Réginald de Piperno, nous a permis de trouver ici, dans la suite que saint

Thomas avait tracée par avance, les articles écrits par le saint Docteur au début de son enseignement où était déjà exposée la doctrine qu'il n'eut pas le temps de formuler à nouveau. C'est donc bien tout l'ensemble de la Doctrine sacrée, tel que nous l'avait promis saint Thomas au commencement de sa *Somme théologique*, que nous avons pu revivre.

A la lumière de la foi la plus pure et de la raison la plus haute, nous avons pu contempler Dieu, d'abord, selon qu'Il est en Lui-même, dans l'unité de sa nature et dans la Trinité de ses Personnes. Le mystère de ses processions intimes s'harmonisait excellemment avec cette procession, au dehors, du monde créé par Lui, distribué en monde des esprits, en monde des corps, et en monde humain, qu'Il gardait toujours sous son gouvernement absolu et suprême, pour y faire éclater sa propre gloire, unique fin dernière de tout dans l'univers.

Cette gloire devait consister surtout en ce que Dieu appellerait l'ange et l'homme à jouir de son propre bonheur, les faisant vivre de sa propre vie pour l'éternité, au sein du mystère de ses processions intimes. Voulant que ce bonheur leur fût plus précieux, Il avait résolu de le leur faire mériter. Et ce fut la raison de l'épreuve à laquelle Il les soumit.

La nature du monde angélique demandait que l'épreuve fût immédiate, totale, définitive, sans retour possible sur l'issue qui en marquerait le terme. L'ange, en effet, étant un pur esprit, ne pouvait venir à l'être que par voie de création instantanée; et cette création se terminait, dans le même instant, à toutes les unités qui constitueraient l'ensemble du monde angélique. Parce qu'ils ne dépendaient en rien du monde des corps, mais qu'ils devaient cependant occuper un lieu déterminé dans l'ensemble de l'univers, Dieu avait préparé pour eux un séjour en harmonie avec leur nature, qui serait, d'ailleurs, leur séjour définitif et où ils recevraient immédiatement le bonheur de la gloire, s'ils demeuraient fidèles à Dieu dans l'épreuve à laquelle Il lui plaisait de les soumettre alors qu'Il les créait tous dans la vie de la grâce.

L'épreuve fut courte. La nature de l'ange étant d'ordre intuitif, il n'est pas besoin pour lui de discourir ou de chercher à

l'effet de se prononcer sur le choix qu'il lui plaira de faire. C'est instantanément qu'il voit et qu'il se prononce, sans possibilité de modifier son choix, puisqu'au moment où il le fait il a vu tout ce qui pouvait le déterminer à choisir. Parmi les anges, tous soumis simultanément à la même épreuve, la plupart se prononcèrent dans le sens de la grâce qui les portait à s'humilier devant Dieu et à reconnaître la gratuité du don qu'Il leur faisait en les appelant à partager son propre bonheur. Un certain nombre cependant, entraînés par l'exemple funeste du premier d'entre eux, se raidirent dans un mouvement d'orgueil et fiers de leur merveilleuse nature, ils voulurent s'y suffire comme Dieu se suffit dans la sienne.

A l'instant même, ils furent précipités du ciel où Dieu les avait créés, perdirent tous les dons de la grâce qui se surajoutaient à leur nature et reçurent comme destination un lieu spécial, immédiatement disposé par Dieu, à l'extrémité opposée du ciel de la gloire, où ils expieraient éternellement, dans le supplice du feu, le crime de leur orgueil.

Les anges demeurés fidèles se trouvèrent à l'instant même revêtus de la lumière de gloire et admis, dans le ciel où ils étaient déjà, à la vue face à face de Dieu Un et Trine, Père, Fils, Esprit-Saint.

La première phase de l'œuvre divine était terminée.

La seconde commençait.

Tandis que la première s'était déroulée dans une succession de deux ou trois instants, la seconde allait se développer dans une durée de temps qui continue encore. C'est que le sujet qui serait soumis à la nouvelle épreuve devait être d'une tout autre nature que celle du monde angélique.

L'homme, en effet, appartiendrait bien, lui aussi, d'une certaine manière, au monde des esprits, sans quoi il n'eût pas été capable d'être admis à la participation du bonheur de Dieu dans l'intimité de ses Processions éternelles; mais il ne serait pas, comme les anges, un pur esprit. Il serait un composé substantiel de matière et d'esprit, de corps et d'âme. Son âme, spécifiquement intellectuelle, serait unie substantiellement à un corps dont elle serait la forme. Il faudrait qu'il en fût

ainsi, pour que cette âme intellectuelle qui selon l'ordre de nature, occupait la dernière place dans le monde des esprits, pût aller puiser, dans le monde des corps, à l'aide des facultés sensibles destinées à la servir, le fond de réalité qui, spiritualisé par la lumière native qu'elle porterait en elle, deviendrait l'aliment de sa propre vie.

Mais pour que le corps uni à l'âme fût à même de lui rendre de tels services, il faudrait qu'il fût doué de sens particulièrement délicats. Et, par suite, l'homme ne pouvait paraître que dans un monde des corps préparé à le recevoir, où toutes les conditions extérieures seraient en harmonie avec la richesse de sa nature. Et il est très vrai que Dieu aurait pu, d'une seule parole ou par un simple acte de sa volonté, produire un univers matériel correspondant excellemment à une telle fin. Toutefois, non seulement ce n'était pas nécessaire; mais ce n'eût pas été en harmonie avec la nature de l'homme. Celui-ci, en effet, n'étant pas un pur esprit comme les anges, ne demandait pas à venir à l'être d'un seul coup et par voie de pure création. C'est, au contraire, par voie de génération, que, naturellement, il viendrait à l'être et s'y développerait. De telle sorte qu'un premier couple serait produit immédiatement par Dieu, auteur de la nature humaine; et que de ce premier couple sortiraient, par voie de générations successives, tous les êtres humains qui constitueraient ce monde nouveau.

Le temps devait donc, ici, être un facteur essentiel. Il s'ensuit que la préparation du séjour où l'homme paraîtrait se ferait également dans le temps et par voie d'évolutions successives. Aussi bien est-ce à l'état d'éléments premiers et sans aucune des formes complexes et multiples devant venir dans la suite que commença le monde matériel où l'homme serait introduit un jour. Au terme d'une durée qu'il est impossible d'évaluer en dates précises et après des phases multiples où parurent successivement dans leurs diverses parties ou catégories tous les êtres qui constituent le monde de la nature tel que nous le voyons, l'homme apparut, lui aussi. Dieu intervint d'une manière toute spéciale dans cette apparition de l'homme sur la terre. Il forma directement, en vue de l'âme qui devait

lui être unie, le corps destiné à constituer avec l'âme ce tout que serait l'homme. A l'instant même où Il créait l'âme spirituelle qu'Il unissait au corps, Dieu la revêtit de toutes les perfections naturelles qui assureraient son empire sur son corps d'abord, et puis sur toute la nature corporelle du monde où l'homme allait vivre pendant le temps de l'épreuve à laquelle Dieu voulait le soumettre en vue de la conquête de son ciel de gloire.

L'épreuve elle-même était commandée toute entière par la fin à laquelle elle était ordonnée. Dès là qu'elle devait préparer à la conquête de la gloire, elle supposait essentiellement la grâce. Et, en effet, l'homme sortit des mains de Dieu, non pas seulement armé de toutes les prérogatives qu'impliquait la perfection de sa nature, mais, aussi, élevé, par une participation directe de la nature divine, à la qualité totalement surnaturelle d'enfant de Dieu.

Dans cet état qui a été appelé l'état de justice originelle, l'homme était, physiquement, à l'abri de toute souffrance, de toute fatigue, de la maladie et de la mort : il était impassible et immortel. Moralement, il était à l'abri de toute rébellion de ses sens. La partie supérieure de son être, son intelligence et sa volonté, avait sur la partie sensible ou sur le monde de ses mouvements affectifs, un empire absolu. Jamais le plus imperceptible mouvement des sens n'aurait paru en lui sans que la raison la plus tranquille et la plus sereine en eût pris l'initiative. Non seulement il était à l'abri de ce que nous nommons maintenant le péché mortel; mais le plus léger péché véniel, la plus légère imperfection étaient pour lui chose impossible.

Toutefois, si, dans l'ordre naturel, étant donnée la perfection souveraine de sa nature ornée des dons d'intégrité, l'homme était impeccable, dans l'ordre surnaturel il demeurait capable de défaillance. Et il le fallait bien pour que l'épreuve à laquelle Dieu l'avait voulu soumettre, fût méritoire.

Cette épreuve était tout ce qu'il y avait de plus facile ou de plus aisé à transformer en victoire pour l'homme. Il lui suffisait de se maintenir dans l'humilité de sa condition à l'endroit

du don surnaturel que Dieu lui faisait en l'admettant dans sa famille divine et en lui promettant de lui faire partager son propre bonheur au ciel. Pour cela, il n'avait qu'à respecter la défense que Dieu lui faisait de toucher au fruit d'un arbre qu'il s'était réservé dans le jardin de délices où Il l'avait placé aussitôt après sa création. S'il demeurait fidèle, lui et tous ses descendants conserveraient tous les dons qu'Il lui avait faits, les accordant à la nature humaine dans sa personne; et après un laps de temps dont Il restait l'arbitre, Il les admettrait tous successivement, au bonheur de son ciel de gloire. Si, au contraire, l'homme osait enfreindre le précepte qu'Il lui donnait, il mourrait de mort.

Il est permis de supposer que si l'homme était resté laissé à lui-même, sans subir une influence étrangère, il serait demeuré fidèle et se serait gardé d'enfreindre un précepte que Dieu avait accompagné d'une telle menace.

Mais, ici, intervint, Dieu le permettant pour que l'épreuve elle-même fût plus méritoire, l'action tentatrice de l'esprit prévaricateur, tombé du ciel, lors de la première épreuve à laquelle furent soumis les anges. Dans le seul but de nuire et pour entraîner dans sa chute l'homme qu'il voyait appelé à occuper une place dans le ciel d'où il était lui-même tombé, l'ange tentateur, se présentant sous une forme insidieuse et sensible, souffla, d'abord à la femme et, par elle, ensuite, à l'homme, une pensée d'orgueil semblable à celle qui avait causé sa propre perte. Au lieu de repousser immédiatement la tentation, la femme eut la faiblesse d'entrer en pourparlers avec le tentateur. Dès lors, sa volonté ne demeurant pas soumise à Dieu dans la parfaite humilité, elle s'abandonna à la pensée d'orgueil qui l'avait déjà séduite et voulant elle aussi jouir d'un bonheur qu'elle ne devrait pas à Dieu, elle mangea le fruit défendu, l'offrant ensuite à l'homme qui en mangea à son tour.

Le châtiment ne se fit pas attendre. Toutefois, il n'eut pas le caractère foudroyant de celui de l'ange. Et si le tentateur avait escompté, pour l'homme, une perte immédiate et définitive comme pour lui, il s'était lourdement trompé.

La chute de l'homme amena Dieu à manifester un nouvel ordre de ses conseils éternels qui allait confondre son ennemi et faire éclater dans une splendeur qu'aucune créature n'aurait jamais pu soupçonner la richesse de ses miséricordes. Sa première œuvre, en ce qui était de l'homme, avait été ruinée. Il allait la rétablir; mais d'une façon telle que non seulement l'homme en serait relevé et placé dans une condition infiniment supérieure à la première, mais que le monde angélique lui-même et tout l'univers en serait perfectionné dans des proportions infinies.

Par son péché, l'homme s'était lui-même voué à la mort : mort du corps, mort de l'âme; mort individuelle et mort collective. Lui et toute sa race future étaient perdus. Au lieu d'engendrer des enfants ornés de tous les dons de la nature et de la grâce qu'il avait pour mission, comme chef du genre humain, de leur transmettre, il les engendrerait en leur communiquant une nature coupablement spoliée par lui, et donc marquée, en chacun d'eux, de la tache originelle les excluant tous, comme il s'en trouvait exclu lui-même, du bonheur du ciel qui devait être la récompense de sa fidélité.

Mais toutes ces conséquences funestes devaient se dérouler dans le temps, la nature de l'homme étant, comme nous l'avons déjà noté, conditionnée par le temps, à la différence de la nature angélique. De plus, et c'était une seconde différence qui la séparait de la nature angélique, la nature de l'homme, bien qu'engagée définitivement par le choix peccamineux qu'elle avait fait, n'était pas, de soi, incapable de repentir, s'il plaisait à Dieu de vouloir la ramener à Lui par une grâce de réconciliation.

Et ce fut cet ordre nouveau d'une grâce de réconciliation qu'il plut à Dieu d'instaurer dans le même jour où l'homme était tombé. Si l'homme n'avait pas tout de suite expérimenté la sentence de mort physique qu'il venait d'encourir, il avait immédiatement ressenti son désastre moral. « Il se fait peine à lui-même, lui qui s'était tant aimé. La rébellion de ses sens lui fait remarquer en lui je ne sais quoi de honteux. Ce n'est plus ce premier ouvrage du Créateur où tout était beau; le

péché a fait un nouvel ouvrage qu'il faut cacher. L'homme ne peut plus supporter sa honte, et voudrait pouvoir la couvrir à ses propres yeux. Mais Dieu lui devient encore plus insupportable. Ce grand Dieu, qui l'avait fait à sa ressemblance et qui lui avait donné des sens comme un secours nécessaire à son esprit, se plaisait à se montrer à lui sous une forme sensible; l'homme ne peut plus souffrir sa présence. Il cherche le fond des forêts pour se dérober à Celui qui faisait auparavant tout son bonheur. Sa conscience l'accuse avant que Dieu parle » (Bossuet, *Discours sur l'Histoire universelle*, 2e partie, ch. I).

Mais soit l'expérience immédiate de ce désastre moral, soit la constatation qui allait suivre de la ruine de la première impassibilité physique, et, plus tard, de la mort, désormais fatale, demandaient la succession des générations humaines pour être pleinement ressenties ou perçues dans l'amertume de leurs fruits. Toutefois, dès ce premier instant de la ruine et aussitôt après le prononcé de sa sentence, Dieu laissait entrevoir que tout n'était pas irrémédiablement perdu pour l'homme. Au serpent qui avait été l'instrument sensible du tentateur, Dieu déclare, en le maudissant, qu'Il établit, entre lui et la femme qu'il a séduite, entre sa race à lui et la race de la femme, une inimitié éternelle : il essaiera de la mordre au talon; mais il aura sa tête écrasée par elle.

C'était sous une forme imagée et mystérieuse, toute l'histoire du genre humain dans son nouvel état, que Dieu annonçait par ces paroles : histoire de luttes sans fin, tant que durerait le cours des siècles de l'épreuve; mais histoire qu'illuminerait et que réconforterait la certitude du triomphe final devant se produire par l'action du rejeton né de la femme.

Dans son organisation de la Doctrine sacrée, saint Thomas devait consacrer deux des trois grandes parties qui constitueraient son œuvre, à projeter toutes les lumières de la foi et de la raison sur ce retour de l'homme à Dieu par la voie de la Rédemption.

La deuxième partie traiterait de l'acte humain, au sens strictement moral de ce mot, par lequel l'homme se dirige vers

Dieu sa fin dernière et suprême, ou, au contraire, s'éloigne de Lui. Dans le premier état qui était l'état de justice originelle, ce traité, pour autant qu'il aurait dû diriger l'homme dans la pratique de son agir moral, eût été très court. L'homme, en effet, dans ce premier état, n'eût jamais été capable de pécher, ni mortellement, ni véniellement, tant qu'il fût demeuré fidèle au précepte divin, strictement positif et d'ordre surnaturel, de ne pas toucher au fruit de l'arbre que Dieu lui avait marqué. Et donc toute la science pratique de son agir moral, pour autant qu'il porte sur le bien à faire et son contraire le mal à éviter, se fût ramené à la connaissance du précepte formel que Dieu avait donné à l'homme.

Après la chute et dans l'ordre de la grâce de réconciliation, tout change. L'agir moral de l'homme a été, par le premier péché qui a causé sa ruine, bouleversé de fond en comble. Tandis que auparavant toutes ses puissances d'agir étaient harmonisées au point que jamais une faculté inférieure n'aurait prévenu le jugement ou l'ordre de la raison toujours juste, maintenant, tout est en révolte, en ce sens que la raison n'ayant plus l'empire absolu, les facultés d'ordre sensible, immédiatement intéressées par leurs objets respectifs, peuvent s'y porter sans attendre le jugement ou l'ordre de la raison et entraîner la partie supérieure de l'âme à accepter ou à sanctionner ce que la droite raison et la foi lui font un devoir de répudier et de combattre.

De là une lutte incessante où, à chaque instant, se joue le destin éternel de chaque individu humain. S'il obéit aux sens contrairement à la raison et à la foi, il se perd. Et il ne peut assurer son salut ou l'obtention de sa fin dernière, que par une fidélité devant se renouveler ou s'affirmer sans cesse en repoussant tout ce qui à chaque instant peut le solliciter dans le sens d'un mal toujours prêt à l'envahir.

Aussi bien la science de l'agir moral, pour l'homme, est-elle désormais, en même temps que d'une importance souveraine, d'une délicatesse et d'une complexité qu'on pourrait dire infinie. Nous avons pu nous en convaincre en l'étudiant dans cette Deuxième Partie de la *Somme théologique*, qui est bien, nous

avons eu l'occasion de le noter au passage, la partie de son œuvre où le génie de saint Thomas s'est révélé absolument unique. Rien de semblable n'avait existé avant lui ; et ce qui est venu après n'a pas su se maintenir à la hauteur où saint Thomas avait pu s'élever ; de telle sorte que la vraie voie du progrès, dans cette science de l'agir moral humain, est de retourner purement et simplement à la lettre du texte de saint Thomas.

Cette science est ordonnée tout entière au relèvement moral de l'homme après sa chute et dans l'ordre de la grâce de réconciliation.

D'où il suit que c'est surtout à nous assurer cette grâce que consiste pour nous, maintenant, ce qui doit être l'objet de nos constantes préoccupations.

Et voilà pourquoi, comme couronnement de son œuvre, saint Thomas a placé la Troisième Partie de sa *Somme théologique* où il a traité de Celui qui est pour nous l'auteur de cette grâce et, par suite, l'unique voie du salut ramenant l'homme à Dieu.

Cette voie, nous l'avons parcourue tout entière, à la suite du saint Docteur. Elle est vraiment royale et divine. Un seul mot, un seul nom la désigne et en dit l'excellence. Elle n'est autre que le Christ, le Fils Unique du Dieu vivant, incarné pour refaire, dans sa Personne, ce que le péché du premier homme avait défait.

Le péché de l'homme avait défait l'œuvre de vie surnaturelle instituée par Dieu dans notre nature. Il lui avait substitué une œuvre de mort. Le rôle du Fils de Dieu incarné, sa mission serait donc de détruire la mort et de rétablir la vie. Pour cela, il fallait, de toute nécessité, détruire le péché. Tant que le péché demeurerait, toute vie surnaturelle était impossible. Or, le péché, le premier péché, celui qui avait été le principe et la cause de tout dans l'ordre du péché et de la mort parmi les hommes, avait consisté en ce que le premier homme, qui portait en lui tout le destin du genre humain, s'était élevé contre Dieu, prenant le fruit de l'arbre que Dieu lui avait défendu de toucher. Sa destruction consisterait donc en ce que le Fils de

Dieu incarné, représentant, à nouveau, dans sa Personne, tous les êtres humains, se soumît à Dieu, et, se pliant, par sa volonté, à l'ordre que Dieu lui en donnerait, rétablît, sur l'arbre nouveau désigné par Dieu, un fruit d'agréable odeur qui compenserait à l'infini l'injure du premier péché.

Ce devait être tout le secret de l'œuvre rédemptrice. Et sa réalisation dans la Personne du Fils de Dieu serait, en même temps, le modèle sur lequel aurait à se former toute vie morale restaurée dans le nouveau genre humain. L'Apôtre saint Paul le déclarait, au début même de cette nouvelle vie, en termes magnifiques : *Ayez en vous les sentiments qui furent dans le Christ Jésus, lequel, existant dans la forme de Dieu, ne tint pas pour une rapine d'être égal à Dieu, mais s'anéantit Lui-même, prenant la forme d'esclave, devenu semblable aux hommes ; et, trouvé extérieurement comme un homme, Il s'humilia Lui-même, devenu obéissant jusqu'à la mort, la mort de la croix* (*aux Philippiens*, chap. II, v. 4-8).

Le péché étant ainsi détruit, le fleuve de vie surnaturelle reprendrait son cours, avec une richesse que n'aurait jamais connu l'homme dans son premier état.

C'est qu'en effet, à cause de son humiliation volontaire et de son obéissance, le Christ Rédempteur allait, dans sa Personne, recevoir de son Père, pour la nature humaine, une gloire qui ne serait pas autre que la gloire même du nom divin. *C'est pourquoi Dieu l'a surélevé et l'a gratifié du nom qui est au-dessus de tout nom, de telle sorte qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse au ciel, et sur terre, et dans l'abîme, et que toute langue confesse que le Seigneur Jésus-Christ est dans la gloire de Dieu le Père* (*Ibid.*, v. 9-11).

Que n'avons-nous pas le droit d'espérer désormais? De la droite du Père où Il est assis, le Christ Rédempteur communique, par l'organe normal de son Église, à tous les êtres humains qui acceptent son action, la grâce surabondante qui leur permet de vivre sur cette terre, de la même vie morale restaurée qui a été la sienne. Et le fruit de cette vie morale est déjà dans sa perfection absolue réalisée en la Personne du

Christ ressuscité des morts et monté au ciel. Car non seulement la mort morale est désormais détruite par la mort rédemptrice du Christ; mais la mort physique elle-même a été détruite par cette même mort rédemptrice : et si elle régnait en souveraine jusqu'à la mort du Christ, depuis cette mort son règne est détruit. Le Christ n'est pas resté sous le coup de la mort. Il est ressuscité trois jours après. Et le Christ ressuscité ne meurt plus. Depuis le jour de sa résurrection, Il demeure vivant, vivant à tout jamais. Et même Il a, dans sa nouvelle vie à jamais immortelle, pris possession du Royaume de gloire que Dieu avait dès le début préparé pour l'ange et pour l'homme.

Les portes de ce Royaume sont rouvertes pour nous. Chacun de nous y peut entrer, quant à son âme, aussitôt après la mort, s'il a vécu ici de la vie du Christ. Et nous savons qu'un jour, au jour des éternelles rétributions, tous ceux qui auront vécu de cette vie, y seront admis en corps et en âme, à la suite du Christ qui viendra Lui-même reconnaître et prendre les siens pour leur faire goûter éternellement avec Lui les fruits de sa Rédemption.

Tel est, dans sa merveilleuse économie, le mystère de Dieu dont saint Thomas nous a entretenus dans sa *Somme théologique*. Est-il rien, sur cette terre, qui soit plus digne de nos contemplations.

Heureux mille fois quiconque aura su s'y plaire et savourer, dès maintenant, l'avant-goût du bonheur du ciel.

Nous bénissons Dieu, Père, Fils, Esprit-Saint, d'avoir daigné disposer que nous achevions cette œuvre et que nous écrivions ces derniers mots, en la fête de l'Auguste Trinité, le dernier jour du mois consacré à la Très Sainte Vierge Marie, 31 mai 1931.

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

AVANT-PROPOS. IX

QUESTION LXIX. — DU LIEU DES AMES APRÈS LA MORT.

(Sept articles.)

1° Si aux âmes, après la mort, des réceptacles sont assignés? 3
2° Si tout de suite après la mort certaines âmes sont conduites au ciel ou dans l'enfer? 9
3° Si les âmes qui existent au Paradis ou dans l'enfer peuvent en sortir? 13
4° Si le limbe de l'enfer est le même que le *sein d'Abraham?* 18
5° Si le limbe est la même chose que l'enfer des damnés? 21
6° Si le limbe des enfants est le même que le limbe des Pères? 24
7° Si tous ces réceptacles doivent être distingués? 26

QUESTION LXX. — DE LA PEINE INFLIGÉE A L'AME SÉPARÉE.

(Trois articles.)

1° Si dans l'âme séparée demeurent les puissances sensitives? 38
2° Si, dans l'âme séparée, demeurent même les actes des puissances sensitives? 44
3° Si l'âme séparée peut pâtir du feu corporel? 50

QUESTION LXXI. — DES SUFFRAGES POUR LES MORTS.

(Quatorze articles.)

1° Si les suffrages faits par un peuvent servir à un autre 83
2° Si les morts peuvent être aidés par les œuvres des vivants? 87
3° Si les suffrages faits par les pécheurs servent aux morts? 90
4° Si les suffrages que les vivants font pour les morts servent à ceux qui les font? 94
5° Si les suffrages profitent à ceux qui sont dans l'enfer? 96
6° Si les suffrages servent à ceux qui sont dans le purgatoire 105
7° Si les suffrages valent pour les enfants qui sont au limbe? 108

8° Si les suffrages servent en quelque manière aux saints qui sont dans la Patrie? 110
9° Si c'est uniquement par les prières de l'Église, par le sacrifice de l'autel et par les aumônes que sont aidées les âmes des défunts; ou surtout par ces sortes de suffrages 113
10° Si les indulgences que l'Église accorde servent aussi aux défunts? 116
11° Si le culte des obsèques sert aux défunts? 118
12° Si les suffrages qui sont faits pour un défunt profitent davantage à celui pour qui on les fait qu'aux autres? 123
13° Si les suffrages faits pour plusieurs ont pour chacun d'eux autant de valeur que s'ils étaient faits spécialement pour chacun 126
14° Si les suffrages communs valent autant pour ceux pour lesquels ne sont point faits des suffrages spéciaux, que valent, pour ceux pour lesquels ils sont faits, les suffrages spéciaux et communs tout ensemble? 129

QUESTION LXXII. — De la prière des saints qui sont dans la patrie.

(Trois articles.)

1° Si les saints connaissent nos prières? 132
2° Si nous devons invoquer les saints afin qu'ils prient pour nous.. 137
3° Si les prières des saints faites pour nous auprès de Dieu sont toujours exaucées? 141

QUESTION LXXIII. — Des signes qui précéderont le Jugement.

(Trois articles.)

1° Si l'avènement du Seigneur pour le Jugement doit être précédé de certains signes? 146
2° Si, lors du Jugement, le soleil et la lune s'obscurciront vraiment. 150
3° Si les vertus des cieux, quand le Seignur viendra, doivent être ébranlées? 152

QUESTION LXXIV. — Du feu de la conflagration dernière.

(Neuf articles.)

1° S'il doit y avoir une purification du monde? 156
2° Si cette purification doit se faire par le feu? 160
3° Si le feu dont il s'agit sera de même nature que le feu élémentaire? 163
4° Si le feu dont il s'agit doit purifier aussi les cieux supérieurs?... 167
5° Si le feu dont il s'agit doit consumer les autres éléments? 171
6° Si tous les éléments seront purifiés par le feu dont il s'agit? 175
7° Si le feu de la conflagration dernière doit suivre le Jugement?... 178
8° Si ce feu doit avoir sur les hommes l'effet qui est désigné? 181
9° Si le feu dont il s'agit enveloppera les réprouvés? 184

QUESTION LXXV. — De la Résurrection.

(Trois articles.)

1° Si la Résurrection des corps doit se faire? 188
2° Si la Résurrection doit avoir lieu pour tous universellement? 194
3° Si la Résurrection est naturelle? 198

QUESTION LXXVI. — De la cause de la Résurrection.

(Trois articles.)

1° Si la Résurrection du Christ est la cause de notre Résurrection? . 205
2° Si le son de la trompette sera cause de notre Résurrection? 210
3° Si en quelque manière les anges coopéreront à la Résurrection? . 213

QUESTION LXXVII. — Du temps et du mode de la Résurrection.

(Quatre articles.)

1° Si le temps de la Résurrction doit être différé jusqu'à la fin du monde, pour que tous ressuscitent ensemble? 216
2° Si le temps de la Résurrection est caché? 222
3° Si la Résurrection doit se faire pendant la nuit? 227
4° Si la Résurrection doit avoir lieu subitement ou successivement? . 226

QUESTION LXXVIII. — Du terme de la Résurrection.

(Trois articles.)

1° Si la mort doit être le point de départ de la Résurrection en tous? . 232
2° Si la Résurrection de tous se fera des cendres? 237
3° Si les poussières d'où le corps humain sera refait ont une inclination naturelle à l'âme qui leur sera unie? 240

QUESTION LXXIX. — De l'identité de ceux qui ressusciteront.

(Trois articles.)

1° Si le même corps numérique doit être repris par l'âme dans la Résurrection? 244
2° Si ce doit être le même homme numériquement qui ressuscitera? 250
3° S'il faut que les poussières du corps humain reviennent, par la résurrection, à la même partie du corps qui s'est dissoute en elles? 256

QUESTION LXXX. — De l'intégrité des corps dans la Résurrection.

(Cinq articles.)

1° Si tous les membres du corps humain doivent ressusciter? 260
2° Si les cheveux et les ongles doivent ressusciter dans l'homme? .. 263

3° Si les humeurs dans le corps ressusciteront?..... 266
4° Si tout ce qui fut, dans le corps humain, de la vérité de la nature humaine, ressuscitera dans le corps ressuscité?..... 269
5° Si tout ce qui fut matériellement dans les membres de l'homme ressuscitera intégralement..... 279

QUESTION LXXXI. — De la qualité de ceux qui ressusciteront.

(Quatre articles.)

1° Si tous doivent ressusciter dans le même âge, c'est-à-dire dans celui de la jeunesse?..... 284
2° Si tous doivent ressusciter de même taille?..... 287
3° Si tous doivent ressusciter dans le sexe viril?..... 290
4° Si on ressuscitera dans la vie animale, vaquant aux actes de la nutrition et de la génération?..... 292

QUESTION LXXXII. — De l'impassibilité des corps des bienheureux.

(Quatre articles.)

1° Si les corps des saints, après la Résurrection, doivent être impassibles?..... 297
2° Si l'impassibilité sera égale en tous?..... 304
3° Si l'impassibilité exclut des corps glorieux l'acte des sens?..... 306
4° S'il y aura, là, les actes de tous les sens?..... 311

QUESTION LXXXIII. — De la subtilité des corps des bienheureux.

(Six articles.)

1° Si la subtilité est une propriété du corps glorieux?..... 319
2° Si en raison de cette subtilité il convient au corps qu'il soit ensemble dans un même lieu avec un autre corps non glorieux?..... 324
3° Si par miracle il peut se faire que deux corps soient ensemble dans un même lieu?..... 330
4° Si le corps glorieux peut être avec un autre corps glorieux dans un même lieu?..... 336
5° Si par sa subtilité sera enlevée au corps glorieux la nécessité d'exister dans un lieu égal à lui?..... 338
6° Si le corps glorieux, en raison de la subtilité, est impalpable?... 341

QUESTION LXXXIV. — De l'agilité des corps des bienheureux ressuscités.

(Trois articles.)

1° Si les corps glorieux doivent être agiles?..... 345
2° Si les corps glorieux useront quelquefois de leur agilité de telle sorte qu'ils se mouvront?..... 348
3° Si les corps glorieux se mouvront instantanément?..... 352

QUESTION LXXXV. — De la clarté des corps des bienheureux.

(Trois articles.)

1° Si aux corps glorieux la clarté convient? 362
2° Si la clarté du corps glorieux pourra être vue par l'œil non glorieux? 366
3° Si le corps glorieux est vu nécessairement du corps non glorieux? 369

QUESTION LXXXVI. — Des conditions des corps des damnés ressuscités.

(Trois articles.)

1° Si les corps des damnés ressusciteront avec leurs difformités?... 372
2° Si les corps des damnés seront corruptibles? 376
3° Si les corps des damnés doivent être impassibles? 379

QUESTION LXXXVII. — De la connaissance que les ressuscités auront, dans le Jugement, des mérites et des démérites.

(Trois articles.)

1° Si après la résurrection chacun connaîtra tous les péchés qu'il a faits? 387
2° Si chacun pourra lire tout ce qui est dans la conscience d'autrui? 391
3° Si tous les mérites et démérites de chacun et des autres seront vus par chacun d'un seul regard? 395

QUESTION LXXXVIII. — Du Jugement général, du temps et du lieu où il se fera.

(Quatre articles.)

1° Si le Jugement général doit avoir lieu? 398
2° Si ce Jugement, quant à la discussion et à la sentence, se fera par mode de locution vocale? 402
3° Si le temps du Jugement à venir est inconnu? 405
4° Si le Jugement doit se faire dans la vallée de Josaphat ou à l'entour? 410

QUESTION LXXXIX. — De ceux qui jugeront et de ceux qui seront jugés au Jugement général.

(Huit articles.)

1° Si certains hommes doivent juger avec le Christ? 414
2° Si la puissance judiciaire correspond à la pauvreté volontaire.... 417
3° Si les anges doivent juger? 422
4° Si après le jour du Jugement les démons doivent exécuter la sentence du Juge sur les damnés? 424

5° Si tous les hommes doivent comparaître au Jugement? 427
6° Si nul d'entre les bons ne sera jugé au Jugement? 429
7° Si nul des méchants ne sera jugé? 432
8° Si les anges, au jour du Jugement, doivent être jugés? 435

QUESTION XC. — De la forme du juge venant au Jugement.

(Trois articles.)

1° Si le Christ doit juger dans la forme d'esclave? 438
2° Si le Christ, au Jugement, apparaîtra dans la forme de l'humanité glorieuse? 443
3° Si la divinité peut être vue des méchants sans qu'ils en aient de la joie? 446

QUESTION XCI. — De l'état du monde après le Jugement.

(Cinq articles.

1° Si le monde doit être innové? 451
2° Si le mouvement des corps célestes, dans cette innovation du monde, cessera? 456
3° Si dans les corps célestes la clarté sera augmentée en cette rénovation? 466
4° Si les éléments doivent être innovés par la réception de quelque clarté? 473
5° Si les plantes et les autres animaux doivent demeurer dans cette rénovation? 477

QUESTION XCII. — De la vision béatifique de l'essence divine.

(Trois articles.)

1° Si l'intelligence humaine peut parvenir à voir Dieu par essence? 483
2° Si les saints, après la résurrection, verront Dieu des yeux corporels? 505
3° Si les saints qui voient Dieu par essence, voient tout ce que Dieu voit en Lui-même? 511

QUESTION XCIII. — De la béatitude des saints et de leurs demeures.

(Trois articles.)

1° Si la béatitude des saints doit être plus grande après le Jugement qu'avant? 521
2° Si les degrés de la béatitude doivent être appelés *demeures*? 525
3° Si les diverses demeures se distinguent selon les divers degrés de la charité? 528

QUESTION XCIV. — Qu'en sera-t-il des saints à l'égard des damnés?

(Trois articles.)

1° Si les bienheureux qui seront dans la Patrie verront les peines des damnés? 531
2° Si les bienheureux compatiront aux peines des damnés? 533
3° Si les bienheureux se réjouissent des peines des impies? 535

QUESTION XCV. — Des dots des bienheureux.

(Cinq articles.)

1° Si doivent être affirmées certaines dots pour les hommes bienheureux? 538
2° Si l'auréole diffère du fruit? 567
3° Si le fruit est dû à la seule vertu de continence? 571
4° Si les anges ont les dots? 550
5° S'il est convenablement marqué que les dots de l'âme sont au nombre de trois : la vision, la dilection et la fruition? 554

QUESTION XCVI. — Des auréoles.

(Treize articles.)

1° Si l'*auréole* est une autre récompense que la récompense essentielle appelée *aurea*? 561
2° Si la dot est la même chose que la béatitude? 544
3° S'il convient au Christ d'avoir les dots? 546
4° Si c'est à propos que les trois fruits sont assignés aux trois parties de la continence? 574
5° Si en raison de la virginité est due l'auréole? 578
6° Si aux martyrs est due l'auréole? 585
7° Si aux docteurs est due l'auréole? 594
8° Si au Christ est due l'auréole? 596
9° Si aux anges l'auréole est due? 599
10° Si l'auréole est due aussi au corps? 600
11° Si c'est à propos que sont marquées les trois auréoles des vierges, des martyrs et des prédicateurs? 602
12° Si l'auréole des vierges l'emporte sur les autres? 605
13° Si l'un a plus excellemment que l'autre l'auréole de la virginité, ou du martyre, ou de docteur? 607

QUESTION XCVII. — De la peine des damnés.

(Sept articles.)

1° Si les damnés dans l'enfer sont affligés de la seule peine du feu? 610
2° Si le ver qui afflige les damnés est un ver corporel? 612

3° Si les pleurs qui seront dans les damnés doivent être corporels?. 614
4° Si les damnés doivent être tenus dans des ténèbres corporelles?. 615
5° Si le feu de l'enfer qui torturera les corps des damnés est un feu corporel?..... 618
6° Si ce feu est de même espèce avec le feu corporel que nous voyons?. 622
7° Si ce feu est sur la terre?..... 625

QUESTION XCVIII. — De la volonté et de l'intelligence des damnés.

(Neuf articles.)

1° Si toute volonté des damnés est mauvaise?..... 630
2° Si les damnés se repentent jamais du mal qu'ils ont fait?..... 632
3° Si les damnés, d'une volonté droite et délibérée, peuvent vouloir ne pas être?..... 634
4° Si les damnés, dans l'enfer, voudraient que ceux qui ne sont pas damnés le fussent avec eux?..... 636
5° Si les damnés auront Dieu en haine?..... 638
6° Si les damnés déméritent?..... 639
7° Si les damnés peuvent user de la connaissance qu'ils eurent dans ce monde?..... 642
8° Si les damnés penseront à Dieu?..... 644
9° Si les damnés voient la gloire des bienheureux?..... 646

QUESTION XCIX. — De la miséricorde et de la justice de Dieu au regard des damnés.

(Cinq articles.)

1° Si la justice divine infère aux pécheurs une peine éternelle?.... 648
2° Si par la miséricorde divine toute peine se terminera tant pour les hommes que pour les démons aussi?..... 655
3° Si la miséricorde divine souffre que les hommes soient punis éternellement?..... 657
4° Si, à tout le moins, la peine des chrétiens prendra fin par la miséricorde divine?..... 661
5° Si ceux-là qui font des œuvres de miséricorde sont punis éternellement ou seulement ceux qui négligent ces sortes d'œuvres?.. 664

APPENDICE AU *COMMENTAIRE*

LE "VITRAIL THOMISTE"[1]

Tandis que nous corrigions les épreuves de notre dernier volume, nous avons reçu, en double exemplaire, l'envoi d'une publication que nous considérons comme providentielle.

Elle nous avait été annoncée, il y a un an, par le T. R. P. Gardeil, Maître en sacrée Théologie, ancien Régent du *Studium generale* de la Province de Paris. Fidèle à une amitié qui se continuait près de quarante ans, il voulait bien nous remercier du tome XX du *Commentaire* qu'il venait de recevoir et nous dire combien il était heureux de voir cette œuvre, qu'il suivait depuis le commencement avec le plus grand intérêt, toucher à sa fin. Il nous parlait ensuite d'un travail qui était sur le point d'être publié, et pour lequel il nous demandait, au nom de son auteur, si nous voudrions bien consentir à l'utilisation, d'ailleurs très consciencieuse, qui avait été faite, dans cette œuvre, du *Commentaire français littéral de la Somme théologique* et des *Catéchismes* qui en sont le résumé, très spécialement du *Catéchisme pour les Écoles*.

Il ne s'agissait de rien de moins que de la mise en *Vitrail* de la *Somme théologique*.

Et le cher Révérend Père essayait de nous dire en quelques mots ce qu'était cette œuvre autant intéressante qu'elle était

1. Librairie R. Labergerie, 11, rue Cujas, Paris (V^{e}).

originale et, au premier abord, à peine croyable. Il ajoutait que notre texte des *Catéchismes de la Somme théologique* y occupait la plus large place comme c'était la mise en relief, dans ces Catéchisnes, de l'ordre merveilleux de la *Somme théologique*, qui était l'âme de cette œuvre.

L'auteur de l'œuvre était le propre neveu du T. R. P. Gardeil. Il nous était présenté en quelques mots très simples, mais qui nous fixaient immédiatement sur son caractère et sa compétence exceptionnelle. On en jugera en lisant la « Présentation du Vitrail thomiste », qui vient de paraître avec le « Vitrail thomiste », et où l'on trouvera une vue extérieure et intérieure de la magnifique cathédrale de Moukden, en Mandchourie, dont l'auteur du « Vitrail » a été l'architecte.

Le cher Père Gardeil aura eu à peine le temps de corriger les épreuves de cette « Présentation » avant de mourir. Et c'est au moment même où nous venions d'apprendre sa mort, que nous avons reçu la publication annoncée.

Ni lui, ni son neveu ne nous en voudront si nous reproduisons ici la note biographique insérée à la première page de la « Présentation ».

« Le P. Henri Lamasse, né à Strasbourg en 1869, vient à Nancy en 1874. Élève de l'École Saint-Léopold, puis, de 1879 à 1883, de Saint-Joseph de Reims, enfin, de 1883 à 1887, de Saint-Sigisbert de Nancy. Étudiant en droit à Nancy en 1886. Engagé volontaire au 69e régiment d'infanterie en 1888 : sergent. Étudiant en droit à Paris en 1890, licencié. Élève au Séminaire des Missions Étrangères de 1891 à 1894. Prêtre le 1er juillet 1894, il quitte la France pour la Mandchourie le 15 août de la même année.

« A Iny-Tse (Mandchourie) en pleine guerre russo-japonaise. Entreprend l'étude des langues mandchoue, chinoise, japonaise, russe. En 1895, à la chrétienté d'An-Sin-Tay; en 1896 à Tich-Ling, où il fonde l'Orphelinat des Sœurs de la Providence de Portieux. En 1900, dévastation de la Mission par les Boxers : l'évêque, plusieurs missionnaires et sœurs sont massacrés; les églises et tous les établissements chrétiens sont détruits. Le P. Lamasse, recueilli par les Russes, avec les sœurs

et la chrétienté de Tich-Ling, opère sous le feu des Boxers une retraite tragique de six semaines, qu'il a racontée dans le n° 19, 4e année des *Annales des Missions Étrangères* : De Tich-Ling à Kabaranka. En 1902, nommé provicaire de la Mandchourie méridionale avec résidence à Tich-Ling, dont il rebâtit l'église et l'orphelinat. En 1905, il introduit en Mandchourie la culture de la vigne (cépages français) avec un plein succès.

« Appelé à Moukden en 1906, il reconstruit, en qualité d'architecte, la cathédrale, le séminaire, l'orphelinat, s'occupant également de la construction de vingt autres églises et chapelles. A la suite de l'épidémie de peste qui ravagea la Mandchourie, il reçut du gouvernement français la médaille d'or des épidémies.

« Déchargé sur sa demande en 1914 du provicariat, il gère le poste de Hai-Chan-Sien. Spécialisé dans l'étude de la langue chinoise écrite, il publie, en 1920, le manuel de langue chinoise : *Sin Kons wen*. Deuxième édition en 1922. Après 28 ans de séjour en Mandchourie, il passe, en 1923, une année en France où l'Académie Stanislas de Nancy le reçoit comme associé correspondant. Rentré en 1924 à Tich-Ling, tout en se livrant à son ministère pastoral et en prêchant de nombreuses retraites, il travaille durant plusieurs années à la composition du présent Vitrail. »

Comment cet admirable ouvrier apostolique fut amené à entreprendre le travail qu'il nous livre aujourd'hui, il nous l'apprend lui-même dans la lettre qu'il écrivait à son oncle, le P. Gardeil, le 13 avril 1930, en lui envoyant le *Vitrail thomiste*.

L'occasion en fut la publication, faite en 1927, du grand livre du P. Gardeil sur *la Structure de l'âme et l'Expérience mystique*.

« Mon travail est incontestablement et très directement né de votre œuvre. Ce qui m'a frappé tout d'abord, à la lecture de votre *Structure*, c'est la méthode que vous instituez et à laquelle vous donnez un relief si prenant. Partir de la structure naturelle et surnaturelle de l'âme pour aboutir à donner une explication théologique, intelligible, consistante et paraissant

inébranlable, du terme suprême de ses relations avec Dieu, avant la vision béatifique : l'expérience mystique.

Mais alors, me suis-je dit, cette même méthode doit donner la cause propre et explicative non seulement de cette relation terminale, mais aussi de toutes les autres relations de l'âme avec Dieu, c'est-à-dire de toute la religion. Ouvrant donc la *Somme*, j'ai constaté que c'est bien, en effet, la méthode suivie par saint Thomas. Avant de parler des opérations et des missions divines, il étudie la structure divine (le mot est-il exact pour parler de la Trinité?) ; avant de parler des opérations humaines, il étudie la structure du composé humain, puis la structure naturelle de l'âme, puis sa structure surnaturelle ; avant de parler de l'œuvre rédemptrice, il étudie la structure de l'Homme-Dieu. Point n'est besoin d'autre méthode, quand on est saint Thomas, pour faire une œuvre admirable ».

Le P. Gardeil interrompt ici la lettre qu'il transcrit et fait cette remarque : « Les lignes que l'on vient de lire sont assurément d'un théologien, et d'un théologien qui voit haut et loin. Le missionnaire va maintenant parler ».

Et voici, en effet, ce qu'ajoute le P. Lamasse : « Mais, comment faire comprendre et admirer cette méthode par tous, par les théologiens de beaucoup moindre envergure que nous sommes, ou, même, par les ... enfants du catéchisme?

Depuis longtemps je me disais qu'il faudrait pour cette étude un appui donné aux sens, à l'imagination : et la thèse de la connaissance humaine, établie si solidement par saint Thomas, n'a fait que me confirmer dans cette pensée. Mais *comment faire tomber sous les sens des réalités qui, de soi, leur sont inaccessibles? Les catéchismes en images? Mais, quand il s'agit de représenter Dieu, l'âme, la grâce,* etc., *l'insuffisance et la puérilité de ce procédé sautent aux yeux* ».

Le P. Gardeil interrompt de nouveau la lettre de son neveu et il écrit : « L'artiste, l'architecte de quelque quinze ou vingt églises mandchoues qu'est le P. Lamasse va prêter main-forte au pasteur d'âmes ».

Nous sommes au point précis où va nous apparaître la genèse du merveilleux *Vitrail*.

Le P. Lamasse continue :

« Si l'on pouvait établir une certaine concordance entre un *graphisme* qui ne serait pas purement arbitraire, mais présenterait une certaine relation analogique avec la réalité (comme c'est le cas, somme toute, de la configuration du globe terrestre pour les cartes géographiques), la relation serait trouvée. Et c'est alors que je me suis aperçu, en inscrivant dans la marge de votre livre pour les fixer dans mon esprit, sur trois triangles différents, les trois formules trinitaires de saint Augustin (cf. *La Structure de l'Ame*, 1re partie, l. II, q. I-III ; t. I, pp. 50-131), que je tenais la base de ce graphisme, étant donné que l'ange et l'âme humaine sont des images de Dieu, ce que votre livre, après saint Thomas, met dans une pleine lumière ».

Et le P. Gardeil de noter ici : « Le lecteur se demande où notre architecte va le mener. Rassurons-le ; nous sommes en bonnes mains : la cathédrale de Moukden garantit le succès de sa petite rivale théologique. Écoutons donc le P. Lamasse ruminer son plan ».

— « Quelle fut ensuite la genèse de mon travail? — Elle fut à vrai dire assez laborieuse, et peut-être n'y paraît-il pas à la vue du résultat.

Il fallait, en effet, aboutir à un graphisme complet, c'est-à-dire embrassant toute la *Somme*, permettant de suivre l'ordre même de cette *Somme*, agréable à la vue et justifiant son titre ; — donc composé de figures symétriques ; ordonnancé, de manière à ce que chacun des détails réservât au texte, pour une échelle donnée, une place proportionnée à l'importance de la question ; disposé de façon à *solliciter*, pour ainsi dire, un texte conforme à la vraie doctrine de saint Thomas : je crois que j'ai particulièrement réussi, à ce point de vue, le graphisme de l'Ame, qui est, d'ailleurs, la pièce principale du *Vitrail*.

Il fallait que cet instrument de travail, car ce n'est qu'un instrument de travail, se présentât sous un format et dans des conditions qui le rendissent facilement maniable : d'où la division du *Vitrail* en trois *panneaux*, étudiables séparément, mais que l'on peut réunir pour les accrocher à un mur.

Il fallait que ce *Vitrail* donnât une impression nettement religieuse et ne fît pas l'effet d'une page arrachée à un traité de géométrie ou de physique. De là, l'adjonction, au premier panneau, des mystères du Rosaire. Cette dérogation, la seule que j'ai faite à l'ordre des trois parties de la *Somme*, que j'ai suivi pour tout le reste très exactement, m'a été imposée par l'impossibilité de loger d'une façon suffisante la « vie terrestre du Christ » dans le troisième panneau, sa place normale. Mais par là j'ai voulu aussi rendre le Vitrail non seulement *instruisant* mais PRIANT, apte à être mis devant un prie-Dieu pour favoriser la *méditation*, non seulement théologique, mais contemplative. Cette exception trouve d'ailleurs une sorte de justification dans l'annonce de l'Emmanuel faite par saint Thomas à la fin de la première partie de la *Somme* (q. 119, a. 2, *ad* 4um) : j'ai évoqué d'un trait ce record. — Il me semble que même exécuté sur verre, cela ne ferait pas trop mauvais effet ».

L'évocation de ce record nous paraît avoir été particulièrement heureuse dans ce premier panneau du *Vitrail thomiste*. Nous nous étions plu à mettre en relief ce record nous-même dans chacun de nos *Catéchismes de la Somme*. Les dernières questions de la Première Partie avaient trait à la part de l'homme dans l'action du gouvernement divin. Cette part consiste en ce que Dieu se sert de l'action de l'homme en vue de l'âme et du corps des autres hommes. Nous formulions ce dernier point en disant que « selon les lois de la nature fixées par Lui, Dieu a voulu que le corps de l'enfant soit formé et vienne au monde par la suave entremise d'un père et d'une mère ».

Nous ajoutions :

« — C'est donc autour du berceau de l'enfant, parmi les hommes, que nous voyons éclater, comme dans leur centre, toutes les suavités du gouvernement de Dieu dans le monde?

— Oui, c'est autour du berceau de l'enfant, parmi les hommes, que nous voyons éclater, comme dans leur centre, toutes les suavités du gouvernement de Dieu dans le monde; car tout, dans le monde, est ordonné au bien de cet enfant : le père et la mère qui l'entourent; toute la nature qui le fait vivre; les

anges qui l'assistent; et Dieu qui le destine à la gloire de son ciel.

— Y a-t-il un berceau ou une naissance d'enfant parmi les hommes sur lesquels aient éclaté d'une manière incomparable toutes les splendeurs du gouvernement de Dieu dans le monde?

— Oui, c'est sur le berceau et sur la naissance de l'Enfant, qui nous apparaîtra bientôt, comme la voie ou le chemin du retour de l'homme à Dieu.

— Et que vit-on, en effet, à la naissance de cet Enfant?

— L'on vit, à la naissance de cet Enfant, une conception due à l'action surnaturelle de l'Esprit-Saint, une mère demeurée Vierge, des rois et mages conduits par une étoile, et une multitude d'esprits célestes louant Dieu et disant : *Gloire à Dieu dans les hauteurs; et, sur la terre, paix aux hommes de bonne volonté.*

— Comment s'appelle cet Enfant de bénédiction?

— Il n'est autre que l'Emmanuel ou Dieu avec nous, et Il s'appelle : Jésus ».

L'auteur du *Vitrail* a eu raison de placer au centre de son premier panneau cette image concrète du berceau de Jésus, entouré de l'image des quinze mystères du Rosaire. Toute son œuvre en est merveilleusement irradiée.

Après avoir transcrit la page du P. Lamasse que nous citions tout à l'heure, le P. Gardeil ajoutait :

« On notera ces : *Il fallait*... Où donc ai-je entendu semblable refrain?... Il me semble que c'est, il y a bien longtemps, chez M. Taine, dans le chapitre sur la *Méthode* qui clôt ses *Philosophes classiques au XIXe siècle*; dans l'analyse serrée qu'institue son « M. Pierre » de l'organisme vivant... Pour que l'animal mâche, *il faut* que... toutes les parties de la bouche soient comme elles sont... Pour que la nutrition se fasse, *il faut* que l'animal puisse mâcher, avaler, digérer... Même remarque pour toutes les parties du corps. Donc pour que la vie subsiste, *il faut* que toutes les opérations subordonnées puissent s'effectuer. *Il faut! Il faut!* N'avez-vous pas remarqué ce mot qui revient sans cesse? Nous touchons au but cherché. La

vie est la fin, les opérations sont les moyens. La vie nécessite ses opérations comme une définition ses conséquences. Cette nécessité, qu'est-elle? Un rapport. »

Le P. Gardeil continue :

« Il faut! Il faut! C'est aussi un organisme vivant que construit le P. Lamasse. Son Vitrail est organisé pour produire l'impression d'un vivant relié tout entier, par des rapports nécessaires, à sa finalité. Et cette finalité est une fin supérieure, la vie religieuse; et cette vie, c'est la vie « priante » de la *Somme théologique*.

Mais passons aux moyens techniques de réalisation. Quand l'architecte inspiré qu'est le P. Lamasse construisait ses églises mandchoues, seul avec ses manuels, aux prises avec des coolies chinois qui ne savaient guère que gâcher la glaise, il devait pourvoir à tous les détails, depuis le choix de la terre à briques jusqu'au dessin et à la confection des moules en bois destinés à imprimer en elles leur relief; depuis le calcul de la résistance des matériaux des fondations et des murs, jusqu'aux élancements des arceaux et les fouillures des chapiteaux gothiques, qu'il affectionnait. L'ensemble architectural, c'est bien : c'est *la fin*, comme disait M. Taine; mais il faut des matériaux appropriés. Or, pour le but d'enseignement thomiste catéchistique qu'il poursuivait, l'auteur du Vitrail, plus heureux que l'architecte, a mis la main sur un ensemble de matériaux tout préparés, classés, *numérotés*, déjà organisés même, mais d'une organisation sans prétention artistique, purement intellectuelle, cathédrale sans doute, mais encore en plan par terre. Entendons notre auteur nous raconter la découverte qui a rendu possible l'exécution pratique de son Vitrail dans un suprême : IL FALLAIT! »

Et ici va reprendre la suite de la lettre du P. Lamasse. Dans la suite de cette lettre et dans le commentaire qu'y ajoutera le P. Gardeil, il sera question de nous et des *Catéchismes* dans lesquels nous avons voulu donner pour tous un résumé adapté du *Commentaire français littéral de la Somme théologique*. Nous allons reproduire le tout, sans faire aucune coupure dans ces citations. L'œuvre d'apostolat doctrinal ici en cause prime tout :

qu'on veuille bien la considérer, seule, oubliant ce qui peut nous être personnel.

« Il fallait enfin trouver un texte approprié à la présentation de ce Vitrail... Lors de mes premiers essais, car j'ai recommencé ce Vitrail une vingtaine de fois, j'avais élaboré avec l'aide de saint Thomas lui-même un texte de ma façon. Vous sourirez sans doute de mon audace d'avoir ainsi voulu résumer la *Somme* en ne la connaissant que très superficiellement : ces essais ne me satisfaisaient pas.

C'est alors que j'ai eu connaissance des *Œuvres* catéchistiques du P. Pègues : elles me fournissaient ce que je cherchais : une base sûre, appropriée à la place dont je disposais et au but catéchistique que je poursuivais. J'ai donc finalement établi mon texte avec le *Catéchisme pour les Écoles* du R. P. Pègues et aussi quelque peu, surtout dans les Suppléments, avec le *Catéchisme pour tous les fidèles*. Il devient ainsi intelligible pour tous ceux qui voudront bien l'étudier en fonction de ces Catéchismes. Je pense que l'on ne se méprendra pas, que personne ne m'attribuera ce qui ne m'appartient pas, ni n'attribuera au P. Pègues les défauts qui pourraient se trouver dans mon texte par suite de l'obligation où j'étais d'approprier le sien à la place dont je disposais »,

Le P. Gardeil ajoute, en note : « Très libéralement, le T. R. P. Pègues a donné son consentement à l'utilisation, d'ailleurs très consciencieuse, qui est faite de ses Catéchismes par l'auteur ».

Nous avions donné ce consentement à la demande du cher P. Gardeil et sur son seul témoignage, sans avoir encore vu nous-même le travail du P. Lamasse Après l'avoir vu nous sommes heureux de déclarer que l'utilisation des Catéchismes a été faite avec un art, une conscience, une fidélité, une perfection qui dépassent tout ce que nous aurions pu supposer. A la lettre, comme nous l'écrivait le P. Gardeil, ce sont « ces Catéchismes mis en Vitrail ». Modifiant un peu la formule nous dirions, et c'est alors l'absolue vérité : « la Somme théologique, telle qu'on la trouve résumée dans les Catéchismes, mise en Vitrail ».

Le P. Gardeil, dans sa « Présentation du Vitrail thomiste »,

continue : « Le résultat de ce recours aux Catéchismes du P. Pègues s'étale en bonne place dans les trois panneaux du Vitrail. On y trouve, numérotés en chiffres romains bien en évidence, les titres du sommaire de chacune des trois parties de la *Somme*, tels qu'ils se trouvent dans le *Catéchisme des Écoles* ».

Nous nous permettons de souligner cette utilisation du sommaire numéroté en chiffres romains. Quand nous élaborions ce Catéchisme des Écoles, nous étions loin de nous douter que cette ordonnance des trois parties de la *Somme* aurait un jour l'honneur d'être reproduite en si bonne place. Mais il nous souvient de l'impression qui fut la nôtre, quand, au terme de notre travail, nous constatâmes que les trois parties, sans que nous l'eussions prémédité, se trouvaient être subdivisées chacune en XV chapitres. Le nombre XV est particulièrement cher à tout enfant de saint Dominique, le Patriarche du Rosaire aux XV mystères joyeux, douloureux et glorieux.

Dans le Vitrail, « ces chiffres romains » tels qu'ils se trouvent dans le *Catéchisme des Écoles*, « sont reproduits dans le texte qui remplit le dessin du graphique, à l'endroit même où se rencontre le sujet qu'ils désignent dans le sommaire placé au-dessous. De la sorte, comme dit l'auteur, on peut lire le Vitrail *en fonction* du Catéchisme et trouver immédiatement, dans celui-ci, le complément que les indications, çà et là, trop laconiques, de ce Vitrail, pouvaient laisser à désirer, tout comme, pour reprendre la comparaison du P. Lamasse, pour bien comprendre une carte de géographie, on recourt à un livre bien fait qui nous initie à ses détails.

Quand j'aurai ajouté que deux panneaux supplémentaires retracent au complet, selon la méthode de concordance avec le *Catéchisme des fidèles*, quelques traités importants de la Seconde et de la Troisième Partie de la *Somme* qui n'avaient pu trouver une place dans les panneaux fondamentaux : 1° Les Vertus et les Dons; 2° Les Sacrements, la Messe et l'Église, — je crois que j'aurai, non pas épuisé le sujet, mais donné tous les renseignements exigés par cette PRÉSENTATION du *Vitrail* thomiste ».

Nous dirons que ces deux panneaux supplémentaires, dont vient de parler le P. Gardeil, sont admirablement réussis. Ils contiennent, mis en un parfait relief, tout l'essentiel du texte des Catéchismes sur ces grands sujets.

En terminant, le P. Gardeil se pose cette question :

« Envisagerai-je avec le P. Lamasse une large diffusion de ce Vitrail ? Comme tout artiste, dans le feu de l'invention et de la découverte, l'auteur entrevoit une traduction latine, langue catholique et internationale (à laquelle certainement se prête le texte du P. Pègues, si français d'allure, mais issu du latin), des traductions en diverses langues et — ici il nous livre son cœur — jusqu'en chinois ! Car, dit-il, notre langue théologique chinoise (celle évidemment qui a été créée par les missionnaires) est beaucoup mieux outillée que vous ne le pensez. Et puis la concision des caractères se prête éminemment à un travail de ce genre, lequel plairait évidemment aux Chinois puisqu'ils sont accoutumés par ces caractères à lire des idées sous forme de graphisme. Il est très probable, par exemple, que s'ils avaient connu la Trinité, ils auraient écrit le mot *Dieu* par un triangle ».

Nous rapprocherons de la pieuse pensée traduite ici par le P. Lamasse, le désir que daignait nous exprimer Sa Sainteté le Pape Benoît XV, quand nous eûmes l'honneur de lui offrir le *Catéchisme pour tous les fidèles* : Il voulait que ce Catéchisme fût traduit le plus tôt possible dans les autres langues.

A la fin de sa lettre au P. Gardeil, le P. Lamasse déclarait qu'il soumettait entièrement son travail à son appréciation, ainsi que son projet de le publier. — « Je sais, ajoutait-il, qu'en telle matière vous me donnerez cette appréciation en toute impartialité, les yeux uniquement fixés sur le bien possible à faire ou le mal possible à éviter, et sans faire intervenir aucune considération d'amitié qui ne serait pas de mise ici. Sans doute serais-je heureux de mourir en laissant en ce bas monde quelque chose de plus utile que ce que j'ai fait jusqu'ici ; mais, si telle n'est pas la volonté du bon Dieu (et je regarderai votre réponse comme sa manifestation), je me dirai tout simplement que je n'en étais pas digne. Et je ne regretterai pas le travail

considérable que j'ai fait en recopiant vingt fois ce Vitrail ; car le bénéfice inappréciable que j'en ai retiré personnellement me récompense suffisamment. Je suis maintenant un *thomiste* convaincu ; j'ai maintenant fortement ancrée dans ma tête (vous lisez : dans mon imagination et de là dans mon esprit), l'armature essentielle de la *Somme théologique*, en sorte que quand une question théologique se présente ; je n'ai aucune peine à la situer exactement à sa place et à son rang... Et puis, je tiens cette synthèse prodigieuse de toutes choses qui est, à mon avis, ce qu'il y a plus admirable dans la *Somme théologique* ».

Comme nous le comprenons ce cri du cœur échappé à l'auteur inspiré de ce merveilleux *Vitrail thomiste* ! C'est celui qui s'échappe du nôtre, depuis plus de quarante ans où nous avons reçu de Dieu la grâce insigne de vivre dans l'étude, la méditation, la contemplation ininterrompue de la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin. Et c'est bien parce que nous étions convaincu, comme l'auteur du Vitrail, que rien ne saurait être comparé à « la synthèse prodigieuse de toutes choses » qu'est la *Somme* de saint Thomas, que nous avons voulu, sous toutes les formes et à tous les degrés, répandre, faire connaître, vulgariser même cette prodigieuse synthèse. Il nous est doux, au terme de notre travail, de constater que la Providence a voulu bénir notre effort en l'unissant à celui d'un missionnaire français, travaillant, au fond de la Chine, en Mandchourie, à nourrir de vérité divine ces âmes lointaines, et ne trouvant rien de mieux, même pour elles, que de transcrire, en graphisme symbolique, sur les panneaux d'un Vitrail, la moelle même de la *Somme théologique* dans son ordre lumineux.

Il ne nous reste plus qu'un désir à exprimer. Nous voudrions qu'il ne fût pas une seule habitation d'homme d'Église, Pasteurs d'âmes à tous les degrés de la hiérarchie, simples prêtres, séculiers ou religieux, voués au ministère apostolique comme aides des pasteurs ; ou même de laïc ayant quelque culture : qui n'eût en bonne et due place pour être vus, admirés, étudiés de tous, les merveilleux panneaux du « Vitrail thomiste ». Alors, enfin, comme nous en formulions le vœu dans la Pré-

face de ce *Catéchisme des Écoles* qui devait être l'âme du *Vitrail*, « on aurait sous la main un texte de Catéchisme permettant de réaliser, dans toute sa perfection, le beau rêve d'une harmonie idéale entre tous les degrés de l'enseignement catholique, depuis l'enseignemement donné aux tout petits jusqu'à celui des plus hautes Universités dans l'Église ».

Pistoia, couvent de Saint-Dominique, en la fête du Patronage de saint Thomas d'Aquin, 13 novembre 1931.

RÉPONSE A UN DÉSIR MANIFESTÉ

Il nous a été demandé de donner, au terme du Commentaire, *une Table analytique des matières éparses dans les XXI volumes qui le composent.*

Après mûre réflexion, nous avons pensé que le meilleur moyen de répondre à ce désir, serait de publier cette Table sous forme de Dictionnaire. *Toute la moelle de la doctrine y sera rattachée, par ordre alphabétique, aux noms des matières traitées, avec indication précise des volumes du* Commentaire *et des questions ou articles de la* Somme *qui en exposent le détail. L'ouvrage sera ainsi le couronnement du* Commentaire; *et, en même temps, il formera un tout distinct qu'on pourra se procurer à part et qui constituera le* Dictionnaire de la Somme Théologique.

Toulouse — Impr. et Libr. Édouard Privat. — 2279. — 3-1932

La Bibliothèque
Université d'Ottawa
Echéance

The Library
University of Ottawa
Date due

a39003 011246872b
B [illegible] 1 [illegible] 4 1 9 0 7 V 2 1
PEGUES, THOMAS.
COMMENTAIRE FRANCAIS L

U D' / OF OTTAWA
COLL ROW MODULE SHELF BOX POS C
333 06 05 07 07 06 8